ΛΟΓΟΣ



X-1921/22

LOGOS

Internationale Zeitschrift
für
Philosophie der Kultur

Unter Mitwirkung von

Rudolf Euken, † Otto von Gierke, Edmund Husserl,
Friedrich Meinecke, Paul Natorp, Heinrich Rickert,
Ernst Troeltsch, Karl Vossler, Heinrich Wölfflin

herausgegeben von

Richard Kroner und Georg Mehlis

Band X. 1921/22.



Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1922

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Inhaltsverzeichnis.



Fragment über die Liebe.

Aus dem Nachlaß Georg Simmels.

Zwischen dem Ich und dem Du erhebt sich für das menschliche Bewußtsein der erste seiner Konflikte und die erste seiner Vereinheitlichungen. Die zeitliche Priorität dieses Verhältnisses hatte die Folge, daß es weiterhin als das sozusagen absolute Material galt, an dem sich unsere Entscheidungen und Wertungen, Recht und Unrecht unserer Praxis und der Ansprüche an uns in letzter Instanz vollziehen: mit der Alternative von Egoismus und Altruismus, die sich allerdings in unzähligen Modifikationen und Mitteln, Verkleidungen und Folgen ergehen, erschöpfte sich schließlich jegliche Intention unseres Verhaltens. Auch wo dieses unter objektive Ideale gestellt wurde: von Plato, Thomas v. Aquino, von Kant und dem Sozialismus galt als das innere Gegenprinzip mehr oder weniger deutlich bezeichnet der Egoismus, während die unmittelbare konkrete Forderung — wenn auch nicht die abstrakte — immer ein Du, ein persönliches oder ein überindividuelles zum Inhalt hat. Abgesehen nun davon, daß die eudämonistische Ebene, in der als inhaltgebender, die Entscheidung zwischen Egoismus und Altruismus sich nach der allgemeinen Meinung vollzieht, keineswegs alle Dimensionen, nach denen diese Begriffe sich strecken können, einschließt — ist selbst der vollste ihnen zuzusprechende Umfang nicht fähig, unsere tatsächlichen letzten Motivierungen zutreffend auszudrücken. Nur erwähnt sei das außerhalb unseres jetzigen Weges gelegene Argument: daß unser Wille unzählige Male auf objektive Formungen des Seins geht, darauf daß ein Zustand, ein Ereignis, eine Qualität der Dinge einfach da sein soll, ohne im geringsten nach dem Erfolge zu fragen, den die Verwirklichtheit dieses Wollens für ein Ich oder ein Du hat. Dieses schlechthin objektive Wollen jenseits alles Ich und Du und ihres unversöhnten oder versöhnten Dualismus scheint mir eine unleugbare und gerade spezifisch menschliche Tatsache zu sein. Und wie diese gleichsam oberhalb, liegt eine andere unterhalb jenes

Dualismus: das rein triebhafte Verhalten. Wenn wir es egoistisch nennen, daß jemand seinen Trieben hemmungslos folgt, so heben wir sein Verhalten schon über seine eigene Sphäre hinaus in eine andere, in der eine altruistische Forderung erhoben wird; indem es dieser freilich nicht genügt, erscheint es egoistisch, was es an sich so wenig ist, wie das Wachstum der Pflanze oder der Fall des Steines, die beide ihren rein eigenen Gesetzen folgen, egoistisch heißen kann. Egoismus bedeutet zu Recht immer ein teleologisches Gerichtetsein — auf irgendeine Reaktion des Ich — und um eine Handlung egoistisch zu nennen, setzen wir stillschweigend ein solches voraus, dem sich doch gerade das Wesen des Triebes entzieht; kann doch der Inhalt eines solchen ohne weiteres auf das Wohl eines Du, auf die Zerstörung des Ich, auf etwas teleologisch völlig Sinnloses gehen. Denn daß Triebe durchaus nur dem Subjekt nützliche Anpassungen bedeuten, ist nicht einmal in physiologischer, geschweige denn in psychologischer Hinsicht zutreffend.

Hat man an diesen einfachen Fällen die mögliche Unabhängigkeit unseres Handelns von jener Alternative eingesehen, so wird es auch gelingen, sich in das kompliziertere, aber ihre Schärfe nicht weniger auflösende Verhältnis hineinzudenken, in dem sich das Handeln „aus Liebe" bewegt. Nennt man im reinen Sinne altruistisch ein Handeln zum Besten einer ganz gleichgültigen oder einer unsympathischen ja feindseligen Person, so kann man das Handeln aus Liebe nicht gut ebenso bezeichnen; zu eng ist der eigene Trieb die eigene Befriedigung darein verwebt, um sein Telos einfach in das Du zu setzen. Aber darum trifft doch der Egoismusbegriff noch nicht darauf zu; dies würde, abgesehen von aller Selbstlosigkeit im materialen Inhalt solchen Tuns, seinem Adel und Wert nicht entsprechen. Auch ist es endlich seiner tiefsten Quelle nach ein zu einheitliches und ungebrochenes, um als eine gleichsame mechanische Mischung beider Motivierungen zu gelten. So bleibt nur das eine, die Motivierung durch Liebe für eine eigene und primäre, von jener üblichen Reduktion nicht berührte anzusehen. Daß die Frage nach dieser letzteren hier falsch gestellt ist, geht gerade daraus hervor, daß eine rationalistische Psychologie das Handeln aus Liebe mit scheinbar gleichem Recht als ein altruistisches inthronisieren wie als ein im Grunde egoistisches deklassieren kann. — Dazu kommt, daß das Verhältnis vom Zweck und Trieb hier ein ganz besondres ist. Wenn ich irgendeines Menschen Wünsche erfülle, weil ich sie für recht und billig halte, so ist die Ausübung dieser Gerechtigkeit mein Endzweck, seine Verwirklichung mein allein entscheidendes Motiv. Tue ich eben dasselbe,

weil ich den Menschen liebe, so ist zwar dessen herbeizuführender Zustand, dem Phänomen nach, mein Endzweck; allein dieser ist nicht mein eigentliches Motiv, sondern das ist meine Liebe, deren triebhafte Kraft sich erst — aber sozusagen ganz von selbst — in dieses Telos umsetzt. Ueberall sonst ist unser Handeln, ob immer seine Begründung ein positives Wertzeichen trägt, von seinem letzten Motiv durch einen gewissen Abstand getrennt, den die Liebe nicht kennt. Denn dies ist nun das unterschiedlich Entscheidende: das die Liebe zu einem Menschen, als das sozusagen allgemeine Motiv zu einer bestimmten Handlung sich mit deren Inhalt solidarischer verbindet, ihn unmittelbarer durchblutet als es bei jeder anderen Motivierung (außer vielleicht dem Haß) der Fall ist. Man kommt gewissermaßen von weiter her, wenn man jemanden aus Moral oder innerer Widerstandslosigkeit, aus Religion oder sozialer Solidarität heraus eine Wohltat erweist als wenn es aus Liebe geschieht. Der Charakter der Wohltat mit ihrer Spannung zwischen dem Ich und dem Du tritt hier überhaupt nicht in gleicher Schärfe hervor, denn das Ich hat sich über diesen Hiatus hinweg an das Du herangefühlt, der eigene Lebenswille fließt zu abstandloser Anschmiegung an den anderen, ohne einer Brücke zu bedürfen, die ebenso trennt wie sie verbindet. Dennoch ist das Bewegende hierbei ein anderes, als die metaphysische Einheit aller Wesen überhaupt, aus der etwa Schopenhauer Wohltat und Opfer herleitet. Das eben ist doch das Wunder der Liebe, daß sie das Fürsichsein des Ich wie des Du nicht aufhebt, ja es zur Bedingung macht, unter der jene Aufhebung der Distanz, des egoistischen Rückkehrens des Lebenswillens auf sich selbst erfolgt. Dies ist etwas völlig Irrationales, der Logik sonst gültiger Kategorien sich Entziehendes. Daß Schopenhauer diese Aufhebung durch die transzendente Wesenseinheit erklären will, ist ein Rationalismus, mit dem sich das später noch zu erörternde Unverständnis Schopenhauers für das Wesen der Liebe zuerst offenbart. Die nachträgliche Betrachtung von jenen Kategorien aus kann das Handeln aus Liebe freilich auf die Korrelation von Egoismus und Altruismus, ebenso wie von Trieb und Teleologie verteilen. Seine innerlich eigentliche Natur wird damit aber ebenso verkannt, wie wenn man die Sehnsucht des Liebenden nach körperlicher Verschmelzung mit der Geliebten einfach als »Geschlechtstrieb« deklassiert.

Von der andern Dimension her, das eigentlich Triebhafte enger in das Teleologische verflechtend, hat man die Liebe in ihrem spezifisch erotischen Sinn und das ihr entsprechende Verhalten aus den

beiden Quellflüssen Sinnlichkeit und Gemüt zusammenströmen lassen. Aber auch dieser Dualismus der Elemente verfehlt die entscheidende Einheit; diese bleibt ersichtlich ein bloßes Wort, wenn man nur zu sagen weiß, Sinnlichkeit und Gemüt bildeten eben in der Liebe eine Einheit. Denn es müßte doch die Kraft bezeichnet werden, die diese beiden so verschiedenartigen seelischen Elemente in sich oder aneinander bindet; dann aber läge das Wesen der Liebe in dieser Kraft, die von dem einen wie von dem andern Element unterschieden ist und wäre nicht aus einem Teil des einen und des andern mechanisch zusammenzusetzen — wie eben der Grundirrtum all solcher Versuche ihr mechanistischer Charakter ist, der aus vorbestehenden Elementen kombinieren will, was als innerlich Einheitliches dem Leben entsteigt. Viel eher wäre deshalb anzunehmen, daß die sinnliche und die gemütshafte Betätigung als zwei Auswirkungen dieser Einheit an der Oberfläche des Bewußtseins oder bei ihrem Zusammenschlagen mit der Mannigfaltigkeit des Natürlichen und Gegebenen entstehen; gleichsam prismatische Zerlegungen, die unsere innere Organisation an der einheitlich erotischen Tatsache vornimmt. Denn wie unserm Intellekt unzählige Male das verstehende Ergreifen einer Einheit versagt ist, so daß er sie aus einer Ahnung, Forderung oder Intuition heraus in mehrere Elemente zerlegen und sie erst durch deren Zusammenschluß als »synthetische Einheit« wiedergewinnen muß — so scheint auch unsere Gefühlsrealität oft etwas Einheitliches, innerlich Ungebrochenes zu sein, das sich aber, sobald es an die Oberfläche unseres in jedem Sinn praktischen, vielfältig ausgebreiteten Lebens tritt, in eine Mehrheit von Einzelgefühlen auseinanderlegt. Halten wir dabei dennoch an seiner Einheit fest, so erblicken wir sie in einem Zusammenwirken, Sich-Ergänzen, Ineinanderwachsen dieser differenzierten Elemente. Das ist nicht jene verstandesmäßige Zerlegung (obgleich es das a u c h sein kann) sondern erlebte Gefühlsentwicklung. Die Vielheit der Gefühle, die sich dem geglaubten Gott gegenüber auftun, die oft divergenten Empfindungen, mit denen wir auf ein Kunstwerk reagieren, die sonderbare »Mischung« der Gefühle, die ein uns begegnendes Individuum oft in uns aufruft, das gefühlsmäßige Ineinander und Durcheinander innerer Regungen, die sich bei einer Totalwertung des eigenen Ich einstellen — alles dies möchte ich für schon sekundäre Erscheinungen halten, Zerfällungen eines in sich selbst ganz einheitlichen Verhaltens, subjektiven Gerichtetseins. Es ist schließlich ein Wortstreit, ob man die innere Tatsächlichkeit, die in diesem Gefühlsphänomen jeweils e i n e ist, e i n Schicksal, e i n Getroffen-

sein, e i n Aktus — ob man sie selbst schon Gefühl nennen oder als ein unbezeichenbares, unterbewußtes Sein und Verhalten hinnehmen will. Mir scheint das erstere berechtigt zu sein, ich sehe nicht ein, weshalb man für die Spaltung, deren Produkte uns als Gefühle gegeben sind, einen generell von diesen verschiedenen Grundvorgang voraussetzen sollte. Ein Phänomen dieser Art nun scheint vorzuliegen, wo man die erotische Beziehung als die Synthese einer an sich sinnlichen und einer an sich gemütshaften versteht. Das Zusammen beider in der Bewußtseinsfläche des Erlebens repräsentiert dann die Einheit, von der sie ausgegangen sind, das an sich gar nicht zwiespältige innere So-Sein, das wir eben Liebe nennen.

Ich verfolge diese Beziehungen hier nicht weiter, wo es nur die Widerlegung der Möglichkeit galt, die Liebe aus einer Mehrzahl von Faktoren, deren keiner eben Liebe ist, gleichsam zusammenzusetzen. Besteht sie einmal, so mögen Elemente der verschiedensten Art an sie wachsen und mag deshalb ein vielgliedriges Gesamtphänomen sich unter Führung ihres Namens darbieten. Sie selbst aber ist ein auf diese Weise nicht zu zerlegender, durch keine Kooperation anderer Elemente verständlich zu machender seelischer Akt. Und die Verschiedenartigkeit der vielen Erscheinungen, die die Sprache auf ihren Begriff tauft, spricht nicht gegen ihre fundamentale Einheit, sondern zeigt im Gegenteil, daß eine solche vorhanden sein muß. Denn höchst unwahrscheinlicherweise würde eine Tatsache, zu deren bloßem Zustandekommen schon ein Element auf das Eintreten eines andern warten muß, den immer gleichen Kern einer so unabsehlichen Fülle fortwährend wechselnder Vorgänge bilden. Die Liebe zu Gott und die zum Vaterland, die christliche Nächstenliebe und die zwischen Mann und Weib, die Liebe zum Freunde und die rationell-praktische des humanitären Ideals sind schon mannigfaltig genug; allein noch weiterhin spricht man mit Recht von der Liebe zu unbelebten Dingen, nicht nur zu Idealen oder Lebensstilen, sondern auch zu Landschaften und Gebrauchsgegenständen und Kunstwerken. Wenn ich die Landschaft von Florenz »liebe«, so ist damit noch nicht gesagt, daß ich in ihr wirklich dauernd leben möchte, aber auch nicht, daß ich sie ästhetisch bewundere. Vielleicht ist beides der Fall; aber weder das sozusagen praktische subjektive Genießen ihrer, noch das objektive Werturteil über sie sind, getrennt oder zusammenwirkend, für das eigentümliche innere Verhalten einzusetzen, das ich mit dem Ausdruck der Liebe für sie bezeichne. Es erscheint sogar als das Geheimnis der sexuellen Erotik, daß man selbst den K ö r p e r des andern in diesem Sinne l i e b t, nicht nur »begehrt« und nicht nur ästhetisch

schaut. Ein Begehren und ein Schätzen mag sich mit ihr v e r b i n d e n , allein verglichen mit ihrer Haltung gegenüber dem Objekt tritt nicht nur das erstere, sondern genau angesehen, auch das zweite dem Objekt »zu nahe«. Das eine geht auf eine Machtübung, das andere auf einen Machtspruch über dieses, von welchem beidem die Liebe sich fernhält. Gerade die Liebe zu dem nicht selbst Beseelten mag die mit nichts anderem vergleichbare und deshalb aus nichts anderem zusammensetzbare Beziehung des Subjekts zu einem Objekt, die wir Liebe nennen, zu besonderer Reinheit klären. Hier erkennen wir sie in ihrer völligen Gelöstheit von allem Praktischen, allem Theoretischen, allen Sachwertsurteilen (denn nichts hindert, daß wir auch das sachlich ganz Indifferente ja Minderwertige »lieben«). Hier erkennen wir, wie sie aus völlig irrationalen Lebenstiefen aufsteigt ohne auf irgend eine Förderung oder Schädigung dieses Lebens hinzielen zu müssen. Hier erkennen wir sie als eine reine Zuständlichkeit oder Bewegtheit des Subjekts, die doch eine Kategorie ist, in die der Sachgehalt des Objekts gefaßt wird: vermöge dieser transzendentalen Unvergleichbarkeit steht der geliebte Gegenstand in formaler Nebenordnung mit dem erkannten Gegenstand, dem geglaubten Gegenstand, dem beurteilten Gegenstand. Ihn liebend vollziehen wir eine Ausgestaltung des Grundverhältnisses zwischen Seele und Welt: daß die Seele zwar an ihr Zentrum gebunden bleibt — woran sie ihre Grenze wie ihre Größe besitzt, daß aber diese Immanenz nun doch die Form ist, mit der sie transzendent wird, die Inhalte der Welt zu erfassen, in sich einzubeziehen vermag. Wäre sie nicht in sich, so könnte sie sich nicht außer sich begeben; welcher unvermeidlich temporale Ausdruck jedoch kein scheidendes Nacheinander, sondern die fundamental einheitliche Lebensbestimmtheit bezeichnet. Hersehend aber von dem Subjekt-Objekt-Begriff offenbart die Liebe am stärksten die seelische Immanenz der Welterfassung. Denn wenn wir erkennen, wie wenn wir werten, fühlen wir uns bindend umfaßt von einem Etwas, das wir als Norm, Maß, Geltung nur sehr unvollkommen und herabziehend benennen, das schlechthin jenseits von Subjekt und Objekt steht. Wenn wir aber lieben und zwar insbesondere einen Gegenstand der nicht wie alles Menschlich-Beseelte eine latente Intention auf Geliebtwerden in sich trägt, so spüren wir eine entschiedene Freiheit in Auswahl, Art und Maß der subjektiven Betätigung. Dennoch, auch hier ist es der G e g e n s t a n d , den wir mit dieser Betätigung formen, die Bewegung des Gefühls hat die Form der Ellipse, in deren einem Brennpunkt das Objekt steht, wenn sie auch als ganze in der Immanenz des Gefühles beschlossen

bleibt. Und so mag man auch an diesem äußersten Punkt, an dem die Eigenbedeutung des Gegenstandes sich dem Grenzwert Null nähert, ja ihn eigentlich erreicht hat, dennoch jenes umgreifende Etwas spüren, das jenseits des gegensätzlichen Außereinander von Seele und Welt ist, aber selbst in dem Grenzfall der Liebe noch diese zu einem Weltverhältnis der Seele macht.

Daß die Liebe zu den großen Gestaltungskategorien des Daseienden gehört, wird durch gewisse seelische Tatsächlichkeiten wie durch gewisse theoretische Vorstellungsweisen gleichwertig verschleiert. Es ist gar keine Frage, daß der Liebesaffekt unzählige Male das als objektiv anzuerkennende Bild seines Gegenstandes verschiebt und fälscht, und insofern allerdings allgemein als »gestaltend« anerkannt wird; ersichtlich aber in einer Weise, die den anderen geistigen Formkräften nicht als koordiniert gelten kann. Denn was geht hier eigentlich vor? Theoretische Faktoren haben ein — der Voraussetzung nach — »wahres« Bild des geliebten Menschen zustandegebracht. Zu diesem erst tritt, gewissermaßen nachträglich, der erotische Faktor hinzu, gewisse Seiten steigernd, andere wegschiebend, das ganze umfärbend. Es wird hier also nur ein bestehendes Bild in seiner qualitativen Bestimmtheit abgeändert, ohne daß seine theoretische Ebne verlassen und ein kategorial neues Gebilde geschaffen würde. Diese Modifikationen, die die schon entstandene Liebe an der objektiv richtigen Vorstellung anbringt, haben nichts mit der primären Schöpfung zu tun, die den geliebten Menschen als solchen hinstellt. Der Mensch, den ich anschaue und erkenne, der Mensch, den ich fürchte oder den ich verehre, der Mensch, den das Kunstwerk geformt hat, ist jeweils ein besondres Gebilde, und wenn wir nur den verstandesmäßig erkannten Menschen als ihn, wie er »in Wirklichkeit ist« anerkennen, alle jene Modi aber nur als mannigfaltige Lagen, in die wir diese umgeänderte Wirklichkeit innerlich einstellen, so ist dies nur dem Bedeutungsübergewicht zu danken, das grade das intellektuelle Bild für unser praktisches Handeln besitzt. Tatsächlich sind alle diese Kategorien ihrem Sinne nach, gleichviel wann oder unter welchen Umständen sie wirksam werden, koordiniert. Und zu ihnen gehört die Liebe, insofern sie ihren Gegenstand als ein völlig genuines Gebilde schafft. Aeußerlich und der zeitlichen Ordnung nach muß natürlich der Mensch erst da sein und gewußt werden, ehe er geliebt wird. Damit ist aber nicht mit diesem schon Bestehenden, der als solcher auch ungeändert bliebe, etwas vorgenommen, sondern es ist in dem Subjekt eine ganz neue Grundkategorie schöpferisch geworden. Mit demselben Recht, mit dem der andre »meine Vorstellung« ist, mit eben dem ist er »meine

Liebe«; er ist nicht ein invariables Element, das, wie in alle möglichen Konfigurationen, so auch in die des Geliebtwerdens einginge oder dem die Liebe gewissermaßen noch angehängt würde, sondern ein originäres einheitliches Gebilde, das vorher nicht bestand. Man denke nur an den religiösen Fall: der Gott, der geliebt wird, ist eben dadurch ein andrer, als er bei Identität aller ihm sonst und an sich zugesprochener Eigenschaften wäre, wenn er nicht geliebt würde. Selbst wenn er um bestimmter Eigenschaften oder Bewirkungen willen geliebt wird, so stehen diese »Gründe« der Liebe doch in einer ganz andren Schicht als die Liebe selbst, und sie werden, zugleich mit dem Ganzen seines Wesens einer ganz neuen Kategorie einempfunden, sobald die Liebe nun wirklich eintritt, gegenüber derjenigen, die sie bei etwaigem Ausbleiben unserer Liebe einnehmen, selbst wenn sie in beiden Fällen gleichmäßig »geglaubt« werden. Allein eben dieser Begründung bedarf es gar nicht. Ausdrücklich verkündet Eckhart, wir dürften Gott nicht um dieser oder jener besondren Qualität oder Veranlassung willen lieben, sondern ausschließlich, weil er eben Er sei. Unzweideutig offenbart dies die Liebe als eine unbegründete primäre Kategorie. Und eben dies ist sie, indem sie ihren Gegenstand in seinem ganzen und letzten Wesen bestimmt, indem sie ihn als diesen, vorher nicht bestehenden schafft. Wie ich selbst als Liebender ein andrer b i n als vorher — denn nicht diese oder jene meiner »Seiten« oder Energien liebt, sondern der ganze Mensch — was noch nicht eine sichtbare Aenderung aller sonstigen A e u ß e r u n g e n zu bedeuten braucht — so ist auch der Geliebte als solcher ein anderes Wesen, aus einem andern Apriori aufsteigend als der erkannte oder der gefürchtete, der gleichgültige oder der verehrte Mensch. So erst ist die Liebe absolut mit ihrem Gegenstand verbunden und nicht bloß assoziiert: der Gegenstand der Liebe in seiner ganzen kategorischen Bedeutung ist nicht vor ihr da, sondern erst durch sie. Daraus erst wird ganz klar, daß die Liebe, und erweiternd das ganze Verhalten des Liebenden als solchen, etwas schlechthin Einheitliches, aus andren, sonst bestehenden Elementen nicht Zusammensetzbares ist.

Als ganz vergebens also erscheinen die Versuche, die Liebe als ein sekundäres Gebilde in dem Sinne anzusehn, daß sie sich gewissermaßen als die Resultante aus anderen, primären seelischen Faktoren motivierte. Allein sie gehört einer zu hohen Stufe menschlicher Wesensentwicklung an, als daß wir sie in derselben zeitlichen und genetischen Schicht einordnen könnten wie das Atmen und die Ernährung oder auch den Geschlechtstrieb. Auch können wir uns nicht

auf den naheliegenden Ausweg retten: ihrem metaphysischen Sinn, ihrer zeitlosen Bedeutung nach gehöre sie zwar in die erste oder letzte Ordnung der Werte und Ideen, ihre menschliche oder psychologische Realisierung aber weise sie auf eine späte Stufe einer kontinuierlich langen vielgliedrigen Entwickelungsreihe des Lebens. Mit dieser gegenseitigen Fremdheit ihrer Bedeutungen oder Reagierungen können wir uns nicht zufrieden geben. Denn das Problem ihres Dualismus wird damit anerkannt und auf einen reinlichen Ausdruck gebracht, aber nicht gelöst; an diesem Punkt mit ihm abzuschließen, hieße an seiner Lösbarkeit verzweifeln.

Ich komme noch einmal auf den allgemeinsten Begriff der Liebe zurück, der über ihr sexuelles Erscheinen hinaus nicht nur das von Mensch zu Mensch überhaupt Gehende, sondern auch das allen möglichen Weltinhalten Geltende einbegreift. Es scheint mir von äußerstem Belang, das Lieben als eine immanente, ich möchte sagen formale Funktion seelischen Lebens anzuerkennen, auch sie freilich auf eine von der Welt herkommende Anregung aktualisiert, über die Träger dieser Anregung aber nichts von vornherein bestimmend. Mit der umfassenden Einheit des Lebens ist dies Gefühl vollständiger verbunden als viele, vielleicht als die meisten andren. Die Mehrzahl unserer Gefühle von Lust und Schmerz, von Verehrung und Verachtung, von Furcht und Interessiertheit erheben sich und leben in weiterer Entfernung von dem Punkt, an dem die Strömungen des subjektiven Lebens sich vereinen, oder richtiger: an dem, als Zentrum, sie entspringen. Auch wo wir einen unbelebten Gegenstand »lieben«, statt ihn als nützlich, angenehm oder schön zu bezeichnen, meinen wir eine zentrale, wenn auch recht verschieden starke Empfindung, die er in uns auslöst, während jene Wertungen mehr peripherischen Reaktionen entsprechen. Das Bestehen von Interessiertheiten, Empfindungen, inneren Verflechtungen neben einem Liebesgefühl drückt man, glaube ich, im letzten Grunde nicht richtig als Differenzierung von Seelenprovinzen aus; ich meine vielmehr, daß die Liebe unter allen Umständen eine Funktion der relativ undifferenzierten Ganzheit des Lebens ist und jene Fälle nur ein geringeres I n t e n s i t ä t s m a ß ihrer anzeigen. Liebe ist immer eine sozusagen aus der Selbstgenügsamkeit des Innern sich erzeugende Dynamik, die durch ihr äußeres Objekt wohl aus dem latenten in den aktuellen Zustand übergeführt, aber nicht im genauen Sinn hervorgerufen werden kann; die Seele hat sie als eine letzte Tatsache oder hat sie nicht, wir können nicht hinter sie auf irgendein äußeres oder inneres Movens zurückgehn, das mehr als gleichsam ihre Gelegenheitsursache wäre. Dies

ist der tiefste Grund, aus dem es ganz sinnlos ist, sie auf irgendeinen Rechtstitel hin zu fordern. Ich bin mir sogar nicht sicher, ob ihre Aktualisierung immer von einem Objekt abhängt, ob nicht das, was man Sehnsucht oder Bedürfnis nach Liebe nennt, das dumpfe gegenstandslose Drängen besonders der Jugend nach irgend etwas, was man lieben könnte — ob das nicht schon Liebe ist, die sich nur noch in sich selbst bewegt, gewissermaßen ein Leergang der Liebe. Man wird wohl überhaupt den Trieb zu einem Verhalten als die Gefühlsseite des schon beginnenden Verhaltens selbst ansehen können; daß wir uns zu einer Aktion »getrieben« fühlen, bedeutet, daß die Aktion innerlich schon angesetzt hat und ihr Vollbringen nichts andres ist, als die Weiterentwicklung dieser ersten Innervationen; wo wir trotz des gefühlten Triebes nicht zur Handlung fortschreiten, reicht entweder die Energie von vornherein zu nichts weiterem als diesen ersten Gliedern der Aktionsweise, oder diese wird durch Gegenkräfte gekreuzt, ehe ihre, dem Bewußtsein bereits kundgegebenen Anfangsglieder sich bis zu dem sichtbaren Tun fortsetzen konnten. Auch die reale Möglichkeit, die apriorische Angelegtheit der Verhaltensform, die Liebe heißt, wird unter Umständen ein Anfangstadium ihrer Wirklichkeit aufleben lassen und als ein dunkles, allgemeines Gefühl zum Bewußtsein bringen, noch bevor die hinzutretende Anregung durch ein bestimmtes Objekt sie zu vollendeter Auswirkung führt. Daß aber dieses objektlose, gleichsam immer wieder in sich zurückgebogne Drängen vorkommt, ein rein innerlich erzeugter Vorklang der Liebe, der doch schon ein Klang ihrer ist — das ist ein entschiedenstes Zeugnis für das rein innerlich zentrale Wesen des Liebesereignisses, das durch eine unklare Vorstellungsweise häufig verdeckt wird; als wäre sie eine Art von außen kommenden Ergriffen- oder Vergewaltigtwerdens (als welches sie übrigens in einer subjektiven oder metaphysischen Schicht auch auftreten kann), der sein zutreffendstes Symbol im »Liebestrank« finde, statt eines So-Seins, einer bestimmten Modifikation und eines Von-sich-aus-Gerichtetseins des Lebens als solchen; als käme sie von ihrem Objekt her, während sie in Wirklichkeit zu ihm hingeht.

Aber dieser von innen her bestimmte Typus und Rhythmus der Lebensdynamik als welcher die Liebe sich darstellt — so daß der Mensch liebend ist, wie er von sich aus gut oder böse, aufgeregt oder nachdenklich ist —, hat seine Polarität. Denn Liebe ist dasjenige Gefühl, das — abgesehen von religiösen Gefühlen — enger und unbedingter als irgendein anderes an seinen Gegenstand geknüpft ist. Der Zugespitztheit, mit der sie sich aus dem Subjekt erhebt, entspricht

die gleiche, mit der sie sich auf das Objekt richtet. Das Entscheidende ist, daß sich keine Instanz allgemeiner Art dazwischen schiebt. Wenn ich jemanden verehre, so wird das durch die gewissermaßen allgemeine Eigenschaft der Verehrungswürdigkeit vermittelt, die mitsamt ihrer besondren Ausgestaltung dauernd dem Bilde dieses Menschen, solange ich ihn eben verehre, einhaftet. So ist dem Menschen, den ich fürchte, seine Furchtbarkeit und ihre Veranlassung eingewebt, ja sogar den Menschen den ich hasse, wird in den allermeisten Fällen, die Ursache dieses Hasses in meiner Vorstellung nicht verlassen — einer der Unterschiede zwischen Liebe und Haß, die ihre triviale Formangleichung dementieren [1]). Und trotz der Eckhartschen Mahnung wird das seelische Gesamtverhältnis zu Gott wohl beinahe durchgehends an seine Eigenschaften: Güte und Gerechtigkeit, Väterlichkeit und Macht geheftet — sonst hätte es jener Mahnung nicht bedurft. Der Liebe aber ist es eigen, die vermittelnde, immer relativ allgemeine Qualität ihres Gegenstandes, die etwa die Liebe zu ihm entstehen ließ, aus der einmal entstandnen auszuschalten. Sie steht dann als eine unmittelbar und zentral auf diesen Gegenstand gerichtete Intention da und zeigt ihr echtes und unvergleichliches Wesen gerade in den Fällen, wo sie sogar den unzweideutigen Fortfall ihres Entstehungsgrundes überlebt. Nur wo es wirklich sich um reine Liebe zu Gott handelt, trifft die Eckhartsche Formel zu — aber sie trifft für alle Liebe zu, weil diese alle Beschaffenheiten des Geliebten, die ihr den Ursprung gaben, hinter sich gelassen hat. Die ekstatischen Ausdrücke der Liebenden: daß der Geliebte ihm »die ganze Welt sei«, daß es »außer ihm nichts gäbe« und ähnliches bedeuten nur diese, ins Positive gewandte Exklusivität der Liebe, mit der sie, ein ganz und gar subjektives Ereignis, nun gerade ihren Gegenstand genau und vermittlungslos umschließt. Soweit ich sehe, gibt es kein andres Gefühl, mit dem die absolute

1) Liebe und Haß als genaue Gegenstücke anzusehen, als brauche man jedes nur mit dem umgekehrten Vorzeichen zu setzen, um das andre zu haben — ist ein völliger Irrtum, nur dadurch veranlaßt, daß einige äußerlich praktische Folgen des einen als unmittelbares Gegenteil von denen des andern erscheinen. Allein auch diese Erscheinung ist kaum genau. Ich wünsche dem einen Glück, dem andern Leiden; die Gegenwart des einen beglückt mich, an der des andern leide ich. Aber Glück und Leiden sind keine logischen Gegensätze. Auch daß Liebe relativ oft in Haß umschlägt, beweist nichts für die logische Korrelation. Das Gegenteil der Liebe ist Nicht-Liebe, d. h. Gleichgültigkeit. Tritt statt deren Haß ein, so sind ganz neue positive Ursachen dazu erforderlich, die etwa sekundär nun tatsächlich mit der Liebe in Verbindung stehen, z. B. das Aneinander-Gekettetsein, das Leiden daran, daß man sich getäuscht hat oder sich hat täuschen lassen, der Kummer über verlorene Glückschancen usw.

Innerlichkeit des Subjekts sich so rein zu der Absolutheit seines Gegenstandes hinlebte, indem der terminus a quo und der terminus ad quem sich, bei unüberwindlichem Gegenüber, so unbedingt einer Strömung fügten, die an keiner Stelle durch eine Zwischeninstanz verbreitert wird — gleichviel ob etwa solche ursprünglich die Strömung leitete, und etwa akzidentell noch einen verbindenden Nebenkanal unterhält.

Diese Konstellation, unzählige Grade zwischen Flüchtigkeit und höchster Intensität einschließend, wird in formaler Gleichheit einer Frau wie einem Ding, einer Idee wie einem Freunde, dem Vaterland wie einem Gott gegenüber erlebt. Dies muß zunächst feststehen, wenn man ihre engere Bedeutung, die auf dem Boden der Sexualität sich erhebende, strukturell klären will. Die Leichtherzigkeit, mit der die Alltagsmeinung den Geschlechtstrieb und die Liebe verbindet, errichtet vielleicht eine der trügerischsten Brücken innerhalb der an solchen Bauwerken überreichen psychologischen Landschaft. Indem sie noch in die, sich als wissenschaftlich gebende Psychologie hineinreicht, möchte man oft genug glauben, daß diese letztere in die Hände von Schlächtergesellen geraten ist. Anderseits darf selbstverständlich die Beziehung nicht einfach abgewiesen werden.

Unsere geschlechtliche Bewegtheit verläuft in zwei Bedeutungsschichten. Hinter dem unmittelbar subjektiven Getriebenwerden und Begehren, Vollziehen und Lustempfinden steht, als Erfolg alles dieses, die Fortpflanzung der Art. An der Kontinuität des sich übertragenden Keimplasmas entlang fließt das Leben seinen unabsehlichen Weg, durch alle jene Stadien hindurch oder von ihnen von Punkt zu Punkt getragen. So unzulänglich und in kleinmenschlicher Symbolik befangen der Begriff von Zweck und Mittel gegenüber dem geheimnisvollen Vollzuge des Lebens sein mag, so müssen wir sie doch als Mittel bezeichnen, deren sich das Leben zum Zweck der Gattungserhaltung bedient, indem es die Erreichung dieses Zweckes nicht mehr einem Mechanismus (im weiteren Sinne des Wortes) sondern seelischer Vermittlungen anvertraut. Daß sich aus ihnen in sprungloser Entwicklung auch Liebe erhebt, ist nicht zu bezweifeln. Denn weder kann das typische Zusammenfallen der Epoche des Geschlechtstriebes mit der des Liebeserwachens ein bloßer Zufall sein, noch wäre andernfalls die leidenschaftliche (wenn auch nicht ausnahmslose) Ablehnung jeder andern Geschlechtsbeziehung als zu dem Geliebten und die ebenso leidenschaftliche Sehnsucht nach eben dieser begreiflich. Hier muß ein genetischer, kein nur assoziativer Zusammenhang bestehen. Der Trieb, nach seinem generellen wie seinem hedonistischen Sinn zunächst

auf das andre Geschlecht als solches gerichtet, scheint in dem Maße, in dem seine Träger sich differenzierten, auch seinen Gegenstand immer mehr individualisiert zu haben bis zur Singularisierung hin. Nun wird zwar der Trieb keineswegs schon allein durch seine Individualisiertheit zur Liebe; jene kann einerseits hedonistisches Raffinement sein, anderseits ein vital-teleologischer Instinkt für den geeigneten Partner zur Erzeugung der besten Kinder. Allein unzweifelhaft schafft sie eine formale Disposition und zusosagen den Rahmen für jene Ausschließlichkeit, die das Wesen der Liebe selbst dann bildet, wenn ihr Subjekt sie einer Vielzahl von Gegenständen zuwendet. Mir ist kein Zweifel, daß innerhalb dessen, was man ganz allgemein die »Anziehung der Geschlechter« nennt, das erste Faktum, oder wenn man will, die Vorform der Liebe sich bildet. Das Leben metamorphosiert sich auch in dieses Gebilde, treibt seine Strömung auch bis zu dieser Welle empor, so frei deren Spitze auch aufrage. Sieht man den Lebensprozeß überhaupt als eine Anordnung von Mitteln an, die dem Zweck: Leben — dienen, und achtet man auf die einfach tatsächliche Bedeutung der Liebe für die Fortpflanzung der Gattung, so ist auch sie eines der Mittel, die das Leben für sich und aus sich bereitet.

Dennoch: in dem Augenblick, in dem dies erreicht ist, in dem die natürliche Entwicklung Liebe geworden ist, damit die Liebe wieder natürliche Entwicklung werde — in eben diesem verwandelt sich das Bild; sobald die Liebe in diesem gattungsmäßig-teleologischen Sinn dasteht, ist sie auch schon etwas Andres, diesem Status Jenseitiges. Sie ist zwar immer noch ein Leben, aber von der besondren Art, daß die eigentliche Dynamik, der natürlich abrollende Prozeß des Lebens nun um ihretwillen da ist, daß sie einen Sinn und ein Definitivum bedeutet, das sich jener Teleologie vollkommen entzieht, ja — insoweit die Verbindung mit ihr weiterbesteht — sie eigentlich umdreht: der Liebende empfindet, daß das Leben jetzt der Liebe zu dienen hat, sozusagen dazu da ist, um ihr zu ihrem Bestande seine Kraft zu leihen. Das triebhafte Leben erzeugt in sich Höhepunkte, mit denen es seine andre Ordnung berührt, und die ihm im Moment dieser Berührung gewissermaßen entrissen werden, um nun aus eignem Recht, um des eignen Sinnes willen zu existieren. Auch hier gilt Goethes Wort, daß alles in seiner Art Vollkommene über seine Art hinausgeht. Dem Leben, dem immer in irgendeinem Sinne zeugenden ist es eigen, mehr Leben hervorzubringen, ein Mehr-Leben zu sein; aber auch auf der Stufe des Seelischen etwas hervorzubringen, was mehr als Leben ist, ein Mehr-als-Leben zu sein. Nun setzt es Gebilde aus sich heraus, erkenntnishafte wie religiöse, künstlerische wie soziale, technische wie normative, die einen Ueber-

schuß über den bloßen Lebensprozeß und das, was ihm dient, darstellen. Indem sie je eine eigene, ihrem Sachgehalt entsprechende Logik und Wertsystematik ausbilden und zu Gebieten, die in ihren Grenzen autonom sind, werden, bieten sie sich dem Leben wieder als Inhalte dar, bereichernd und steigernd, oft aber auch als Erstarrtheiten, an denen seine eigne Richtung und Rhythmik sich staut und ablenkt, Sackgassen, in denen es sich totläuft. Solche Zufälligkeit, bis zum Widerspruch, die diese als »ideell« zu bezeichnenden Reihen gegen das Leben zeigen, das sie doch wieder in sich realisiert — hat ihre tiefste Problematik darin, daß sie schließlich doch als ganze aus dem Leben stammten und von ihm umfaßt werden. Denn jene Reihen entsteigen dem Leben selbst, es ist sein eigenstes Wesen, sich selbst zu überschreiten, das aus sich zu schaffen, was nicht mehr es selbst ist, seinem Verlauf und seiner Gesetzlichkeit schöpferisch sein Andres gegenüberzustellen. Diese Transzendenz, diese Beziehung — als Produktion, Berührung, Korrelation, Harmonie und Kampf — des Geistes zu dem ihm Jenseitigen, die doch die Form seines inneren Lebens selbst ist — diese an der Tatsache des Selbstbewußtseins, des Sichselbst-zum-Objekt-Machens des Subjekts am einfachsten offenbart, erscheint mir als die Urtatsache des Lebens, soweit es Geist ist, des Geistes, soweit er Leben ist. Und sie ist nicht nur da gegeben, wo die geistigen Inhalte zu ideeller Festigkeit auskristallisiert sind; sondern noch vor Erreichung dieses Aggregatzustandes kann das Leben, enger in sich selbst verbleibend, Schichten aus sich, über sich erwachsen lassen, in die seine spezifisch naturhafte, lebenszweckmäßige Strömung nicht mehr einrinnt. In einer solchen Schicht scheint mir die Liebe zu wohnen, psychologisch in einer kontinuierlich vermittelten, schwebenden Abgehobenheit von dem treibenden Leben und von seinem metaphysischen Sinn mitumgriffen, ihrer Intention, Eigengesetzlichkeit, Selbstentwicklung nach aber ihm so transzendent, wie die objektiv logische Erkenntnis dem seelischen Vorstellen oder wie die ästhetische Wertmäßigkeit des Kunstwerks den psychologischen Bewegtheiten, mit denen es geschaffen oder genossen wird. Die Inhaltlichkeit der Liebe in diesem reinen Sie-selbst-Sein positiver zu bestimmen, als mit dem vorherigen Versuch, ihre Zusammengesetztheit aus andersartigen Elementen abzuweisen, ist vielleicht eine unlösbare Aufgabe. Die Abgrenzung gegen die Schicht, in der das — geschlechtlich geleitete — Leben läuft, ist auch deshalb so schwer, weil ja die Liebe aus ihrer eignen Schicht die »Sinnlichkeit« keineswegs verbannt. Zu der öfters gehörten Behauptung, Erotik und Sinnlichkeit schlössen einander aus, kann ich keinen Grund sehen. Was sich in Wirklichkeit aus-

schließt, ist Liebe und isolierte Sinnlichkeit, Selbstzwecksetzung des sinnlichen Genusses. Denn damit wird freilich einerseits die Einheit zerspaltet, die das Sein des Subjekts färbt, insoweit es liebt, anderseits die Individualität der Richtung, mit der die Liebe jeweils ihren und schlechthin nur ihren Gegenstand ergreift, zurückgebildet zugunsten einer ganz unindividuellen Lust, deren Gegenstand prinzipiell beliebig vertretbar ist; auch zeigt dieser sich, da die Vertretbarkeit immer das Wesen eines Mittels ist, damit als das bloße Mittel zur Erreichung eines solipsistischen Zweckes — was wohl unbestrittenerweise als der schroffste Gegensatz der Liebe zu diesem Gegenstand gelten kann. Und diesen Widerspruch trägt nicht nur der Verbrauch des vorgeblich geliebten Menschen als eines Mittels, sondern der Einbruch der teleologischen Kategorie überhaupt in das Gebiet der Liebe. All jenen transvitalen Reichen ist es gewissermaßen Siegel und Königswort, daß sie von der ganzen Zweck-Mittel-Verknüpfung frei bleiben. Wie Schopenhauers Ausdruck, daß die Kunst »überall am Ziele ist« nichts andres besagt, so gilt dies auch für die Liebe. Mag sie auch etwas wünschen oder begehren, sie fängt dies, solange sie rein in sich ist, nie in die Technik von Zweck und Mittel ein, der alle nur sich selbst nachgehende Sinnlichkeit verhaftet bleibt. Dagegen scheint es durchaus — und die physiologischen Dokumente sprechen dafür —, daß die Sinnlichkeit wie alle andern, ursprünglich dem bloßen Leben verwurzelten Elemente, über die Schwelle der echten Liebe mit hinübergenommen werde; oder von der zuvor berührten Seite her gesehn, daß in der Breite der einheitlichen erotischen Strömung auch diese Ader mitfließe, von den andern nur nachträglich durch die vereinzelnde Begrifflichkeit aber nicht in der Lebenswirklichkeit selbst gesondert. Bezeichnet man als »erotische Natur« eine solche, bei der einerseits die Metamorphose der Lebensenergie in die selbstgenugsame, dem bloßen Leben transzendente Schicht der Liebe vollständig vollzogen, diese Schicht aber nun ihrerseits von der ganzen, stauungslos einströmenden Lebensdynamik vitalisiert und durchblutet ist — so gibt es ebenso ganz unsinnliche wie sehr sinnliche erotische Naturen. Die Verschiedenheiten dieser physisch-psychischen Mitgift individualisieren die Erotik, ohne die grundsätzliche Gleichheit ihrer Lebensentscheidung anzutasten.

Was sie aber freilich gänzlich von sich ablehnt, ist das Gattungsinteresse an der Fortpflanzung. Wie der liebende Mensch als liebender sich von aller eigentlichen Zweckbeziehung gelöst hat, von der hedonistischen und egoistischen, ja wie auch die moralische und altruistische sich nur an seinen Zustand heften kann, der schlechthin ein seiender

kein handelnder ist [1]) — so ist ihm auch die gattungsmäßige Zweckbeziehung fremd. Er ist kein Durchgangspunkt, sondern ein Endpunkt, oder richtiger, sein Sein und Sich-Fühlen steht überhaupt jenseits von Weg und Endpunkt, von Mittel-Sein und Zum-Mittel-Machen, wie der religiöse Glaubensgehalt und das Kunstwerk; nur daß bei diesen die Geformtheit zum Dauergebilde den Abstand von der Lebensteleologie deutlicher macht als er es für die Liebe ist. Dies vielleicht läßt den Oberton des Tragischen klingen, der von jedem großen Liebenden und von jeder großen Liebe herweht, von der letzteren um so wahrnehmbarer, je reiner sie sich von dem rationalen Lebensverlauf gelöst hat, um so unvermeidlicher, wo sich die Liebe zu diesem wieder zurückbiegt und mit ihm mischt wie in der Ehe. Die Tragödie Romeos und Julias ist mit dem Maß ihrer Liebe gegeben: für diese Dimension ihrer hat die empirische Welt keinen Platz. Da sie aber doch aus dieser gekommen ist und ihre reale Entwicklung in deren Bedingtheiten verflechten muß, so ist sie von vornherein mit tödlichem Widerspruch behaftet. Wenn Tragik nicht einfach das Zusammenstoßen entgegengesetzter Kräfte oder Ideen, Wollungen oder Ge-

---

1) Die Verbindung, bis zur Einheit hingetrieben, von Liebe und Moral ist genau so sekundär ja brüchig wie die von Religion und Moral. Gewiß ist auch Sittlichkeit eine »Idee«, über die Zweckverknüpfungen des Lebens zu einem reinen Selbstzweck-Sein gehoben, das nun umgekehrt alles Leben in seinen Dienst stellt. Allein gerade darum geht es nicht an, die in der gleichen Kategorie stehende Religion durch die Moral zu legitimieren, oder diese durch jene — denn darauf laufen doch schließlich die Versuche ihrer Verbindung hinaus. Wenn für Kant »der Mensch unter moralischen Gesetzen« nicht nur der Endzweck der empirisch menschlichen Existenz, sondern sogar des Weltalls überhaupt ist, so daß die Religion zum bloßen Anhängsel, genau betrachtet zu einem Mittel der Moral wird, so ist dies wohl nur eine Fälschung des autonomen, von sich selbst aus absoluten Wesens der Religion. Es verkennt nicht nur die, wie mir scheint unleugbare psychologische Tatsache, daß es entschieden religiöse Menschen von zweifelhafter Moral und tiefsittliche Menschen ohne auffindbare religiöse Impulse gibt, sondern es ist einer Umdrehung des Sachverhalts nicht fern. Denn bei all jener Uebervitalität der Idee Sittlichkeit ist sie doch in ihrer Genesis und ihrer Ausübung den Bewegtheiten des Lebens, den Zwecken und Interessen der historisch-empirischen Individuen und Gruppen näher, von ihnen erfüllter, als die Religion es ist. Ihre Gleichstellung als souveräne Idee verhindert ihre gegenseitige Substituierung. Will man sie aber doch vergleichen und verbinden, so übersehe man nicht die Differenz, die die engere teleologische Verflochtenheit des sittlichen Verhaltens gerade dem religiösen gegenüber mit sich bringt. Inhaltlich wie formal ist die Verbindung verfehlt, die die eine von der andern abhängig machte, sei es als ratio essendi, sei es als ratio cognoscendi. Analog steht es mit Liebe und Moral. Es gibt Naturen von hohem ethischem Rang, denen Liebe nicht nur in diesem oder jenem Sinn, sondern in jedem fremd ist; und erotische Naturen, die das Wesen des Sittlichen nicht einmal verstehen, andere, die es zwar verstehen, aber sich dadurch überhaupt nicht motivieren lassen.

fordertheiten bedeutet, sondern vielmehr dieses, daß, was ein Leben zerstört, aus einer letzten Notwendigkeit dieses Lebens selbst gewachsen ist, daß der tragische »Widerspruch gegen die Welt« im letzten Grunde ein Selbstwiderspruch ist — so sind alle Bewohner jener Schicht »Idee« damit behaftet. Nicht das gibt dem Ueberweltlichen oder Gegenweltlichen seinen tragischen Zug, daß die Welt es nicht vertragen kann, es bekämpft und vielleicht vernichtet — dies wäre nur traurig oder empörend; sondern daß es — als Idee und Träger der Idee — die Kraft seines Entstehens und Bestehens aus eben dieser Welt gesogen hat, in der es keinen Platz findet.

Und das ist der Grund jenes tragischen Zuges an der reinen, der Lebensströmung entwundenen Erotik: daß sie doch aus gerade dieser Strömung entstanden ist, daß deren eigenstes Gesetz sich erfüllt, indem sie ihr Anderes, das ihr Fremde ja Gegensätzliche erzeugt. Die zeitlose Schönheit der Aphrodite erhebt sich aus dem vergehenden verwehenden Schaum des bewegten Meeres. Das restlos zeugende, restlos gebärende Leben, das die Anziehung der Geschlechter als Vermittlung zwischen je zwei seiner Wellenkämme gesetzt hat, erfährt nun jene gewaltige Achsendrehung, durch die diese Anziehung Liebe wird, d. h. in das Reich des Lebensgleichgültigen, gegen alle Zeugung und Vermittlung Fremden sich hebt. Gleichviel ob dies von der Idee gerechtfertigt wird oder die Idee rechtfertigt; gleichviel ob die Liebe die Verbindung nach rückwärts wider aufnimmt und als Realität die hervorgehobene Bedeutung für die Fortpflanzung gewinnt — ihrem eignen Sinne nach weiß sie von diesem Interesse nichts, sie ist und bleibt die Zuständlichkeit des Subjekts, die in unerklärlicher, nur erlebbarer Weise um ein anderes Subjekt herum wächst, die ihre Zentralität schlechthin in sich selbst findet, nicht in Erhaltung und Entwicklung der Gattung und nicht in einem zu erzeugenden Dritten. Aber aus diesem gattungsmäßigen Leben ist sie doch gekommen und irgend etwas von Selbstwiderspruch, Selbstzerstörung umwittert die Liebe, sobald sie sich als ideeller Eigenbestand in Sinngetrenntheit von ihm abgespalten hat. Der tragische Schatten fällt über die Liebe nicht aus ihr selbst heraus, sondern das Gattungsleben wirft ihn. Aus seinen eignen Kräften und um deren zweckmäßiger Entfaltung willen drängt es aufwärts zum Erblühen der Liebe; aber in dem Augenblick, in dem die Liebe sich öffnet, sendet sie ihren Duft aufwärts in eine Region der Freiheit, jenseits aller Wurzelhaftung. Freilich steht keine Tragödie mit Zerstörung und tödlichem Ausgang in Frage. Aber der Widerspruch: daß neben oder über dem Leben, das allumfassend sein will, ein ihm Fremdes steht, gelöst von seiner schaffen-

den Strömung, Seligkeit und Unseligkeit aus eignem Samen ziehend, daß aber eben dieses aus einem tiefsten Wollen oder Müssen, oder richtiger vielleicht: Sollen dieses Lebens selbst kommt, daß diese Entfremdung von ihm seine eigne letzte Heimlichkeit ist — diese, wenn auch nicht aggressive Verneinung des Lebens, die Selbstverneinung ist, läßt die leise tragische Musik vor der Tür der Liebe klingen. Vielleicht hat die Liebe schon in ihrer reinen Selbstheit eine Tragik, weil ein Widerspruch besteht zwischen dem unablösbaren Innerbleiben des Gefühls in ihrem Träger und dem Umfassen des Andern, dem Insicheinziehen und Verschmelzenwollen, in dem Prozesse zwischen dem Ich und dem Du, den selbst diese letzte Instanz nicht vor fortwährender Wiederaufnahme bewahren kann. Hier aber ist von der anderen Tragik die Rede, die vom gattungsmäßigen Leben her die Liebe anschattet: mit ihr hat dieses Leben sich selbst transzendiert, hat aus seinen eignen Kräften die Untreue gegen sich geboren, eine Schicht aufgetrieben, die von seinem kosmisch-metaphysischen Sinn noch umgriffen sein mag, weil diesem nach Leben eben Mehr »als« Leben ist, in der es aber doch von seinem Gesetze Mehr-Leben zu sein abgefallen ist. —

Höchst kompliziert und feinmaschig sind die mannigfaltigen Verhältnisse, zu denen sich in der Liebe Individualistik und Gattungsleben verweben. Nur daß keineswegs die Komplikation allenthalben im Erlebnis selbst liegt; dieses vielmehr ist oft genug ganz einfarbig und in sich biegungsfrei, und nur die reflektierende Nachzeichnung, für die unsere Begriffe nicht hinreichend vorgebildet sind, setzt es aus vielfach gebrochnen, gegeneinander laufenden, nur partiell verflochtenen Elementen zusammen. Daß die Eigenstruktur der Begriffe sich gegen ihre Zerlegung in hinreichend kleine Stücke wehrt, um diese kontinuierlich aneinander zu schmiegen und so wenigstens ein symbolisch deckendes Gegenbild der Erlebniseinheit herzustellen — ist mindestens zum Teil der Nichtbeachtung des erotischen Problems seitens der Philosophie zuzuschreiben. Die Erörterungen im Phaidros und Symposion und die sehr einseitigen Reflexionen Schopenhauers sind, von gelegentlichen Einzelheiten abgesehen, alles, was die großen Denker zu diesem Problem beigesteuert haben. Infolgedessen sind auch die überhaupt brauchbaren Begriffe starr, undifferenziert und ohne rechte Einstellungsmöglichkeit geblieben. Unter dieser Bedingtheit also gesprochen, scheint mir an dem Individualismus der Liebe noch einmal eine entscheidende Bestimmung ihrer sich abzuzeichnen. Ich stelle das damit Gemeinte an zwei Goetheschen Liebespaaren dar.

Daß Faust und Gretchen weithin als erotischer Idealtypus gelten,

ist ein Beweis wie selten die Vorstellung von Liebe sich über deren rein generellen Charakter erhebt. Zweifellos ist das Erlebnis als Ganzes für Faust durch die unvergleichliche Individualität seines inneren Fatums bestimmt und sein äußeres Sich-Ereignen ist innerhalb dieser seelisch metaphysischen Entwicklung ein bloßes Symbol. Aber grade weil es nur eine bestimmte Funktion innerhalb eines unermeßlichen Verlaufs zu erfüllen hat, ist es in sich selbst, als erotisches Geschehen, völlig unindividuellen Wesens. Gretchen liebt Faust gar nicht als Individualität, sondern als den geistigen, schlechthin überragenden und dominierenden Mann. Es ist eines der tausendfach vorkommenden Verhältnisse, in denen ein Mädchen niederer Bildungsstufe von edlerer Naturanlage, erfüllt von einer dumpfen, vielleicht unbewußten Sehnsucht einer höheren Welt, von der in ihre Umgebung kein Strahl dringt, einem Mann zum Opfer fällt, der aus jener Welt zu ihr herabsteigend, ungeahnte Erfüllungen bringt, und sie mit deren Sonnen blendet, an die ihre Augen nicht angepaßt sind. Hier ist ein Widerstand sowenig möglich wie für die Erdentöchter gegen Zeus, und wie deshalb ein solcher Mann beliebig viele solcher Mädchen verführen kann, so ist auch die Hingabe des Mädchens hier gar nicht an die Sonderart des Mannes, sondern nur an seinen Typus geknüpft. Das Spezifische der Persönlichkeit Faust kennt Gretchen nicht, ahnt es wohl nicht einmal, jedenfalls liebt sie es nicht. Wo sie in ihren Monologen von ihm spricht, geschieht es in merkwürdig unindividuellen Worten: er ist ihr »so ein Mann«. Daß ihr dieses generelle Bild dennoch die ganze Intensität ihrer Empfindung und den Einsatz ihrer ganzen Existenz wert ist, gründet sich darin, daß Frauen überhaupt das Generelle — das geschlechtliche Leben als Ganzes, das Verhältnis zum Kinde, die Tätigkeits- und Empfindungsbezirke von Haus und Familie — leicht zum ganz individuellen Erlebnis wird. Ihre scheinbare oder wirkliche größere Gefühlstiefe bedeutet oft, daß sie dasjenige, was der Mann nur als etwas Allgemeines, Typisches aufnimmt, zu einem rein individuellen Schicksal und auf den letzten Persönlichkeitspunkt zuspitzen.

Für Faust selbst ist das Erlebnis schlechthin Abenteuer. Seiner Natur entsprechend, deren Einheit aus den polaren Elementen der Reflexion und der leichten Erschütterbarkeit zusammenwächst, vertieft es sich freilich und verstrickt ihn in sich; aber der Charakter des Abenteuers bleibt. Und der Bestimmung, gleichsam eine schematisch vorgezeichnete Stelle seines Lebensprogramms auszufüllen, entspricht die ziemlich oberflächliche Art, in der er ihr Wesen auffaßt. Das typisch männliche Verhalten: in der Beziehung zu der Frau im letzten Grunde nur an sich, aber nicht an die Frau zu denken — auch

wenn er sich ihretwegen totschießt und gerade dann ganz besonders — hat hier freilich jene tiefere Rechtfertigung, daß das Erlebnis nur Symbol, nur unumgängliche Station seiner großen Reise ist; aber das ändert nicht, sondern verdeutlicht nur die Tatsache, daß er in seinen immanent erotischen Charakter Gretchen nur als generelles Wesen aufnimmt. Es ist »die Begier nach ihrem süßen Leib« die ihn zu ihr treibt, und die darum nicht weniger individualitätsfremd ist, weil Leib hier eine überanatomische Bedeutung haben mag. Er gibt kein Zeichen, daß er das zu tiefst eigne ihrer Leidenschaft: deren großen, ohne viel Worte und Bewußtsein geübten Heroismus überhaupt empfindet. Alles Ergreifende und Bezaubernde dieser Erotik verdeckt es schließlich nur notdürftig, daß jeder gerade an dem Individuellsten des andern vorbei liebt. Ich möchte das Unbeweisbare vermuten, daß Goethe dies später selbst empfunden und mit Gretchens verklärter Wiedereinführung dem Verhältnis eine transzendente Tiefe erst nachträglich unterbaut hat, es gleichsam per subsequens matrimonium coeleste metaphysisch legitimiert hat. Aber jenes ursprüngliche Wesen seiner ändert sich dadurch gar nicht, sondern es wird im Gegenteil noch mehr betont. Denn das nun Wirksame an ihr ist das Ewig-Weibliche, d. h. doch das zeitlos schlechthin überindividuell Weibliche. Auch diese letzte Erhöhung des Verhältnisses, die doch seine letzte Vertieftheit bedeutet, ist nur die Metaphysierung seines Wesens als eines gänzlich Generellen — das darum aber keineswegs dem ciserotischen Gattungsleben eingefügt bleibt, sondern sich im Bezirk echter Liebe heimatberechtigt erweist.

Allein damit ist es doch noch nicht, was man die absolute Liebe nennen darf; sie entspricht dieser Bezeichnung erst, sobald alles Gattungsmäßige — das keineswegs etwa das bloß Sinnliche ist, sondern wie in Gretchens Liebe auf geistige und allgemeine menschliche Bedeutung gehen kann — hinweggeläutert ist und das Gefühl ausschließlich der unersetzbaren Persönlichkeit als solcher gilt. Dies ist nun für die Beziehung zwischen Eduard und Ottilie entscheidend, dem vollen Gegensatz zu Faust und Gretchen. Für diese letzteren ist, was das Wesen ihrer Liebe angeht, Vertretbarkeit keineswegs undenklich, so sehr Gretchen gemäß jener weiblichen Gefühlsindividualisation des Gattungsmäßigen, ihre Leidenschaft unablösbar an diesen einzigen Vertreter der im Grunde entscheidenden nicht-individuellen Werte heftet. Bei Eduard und Ottilie aber hat Goethe den Eindruck erzielt — wie in keiner anderen seiner Liebesschilderungen — daß jede Vertretbarkeit hier a priori, im reinsten Sinne dieser Bestimmung ausgeschlossen ist. (Für Charlotte und den

Hauptmann gilt dies freilich auch, wie Goethe durch die Einreihung unter den gleichen Begriff der Wahlverwandtschaft ankündigt; nur gilt es in niederem Grade, wiederum in sehr interessanter Weise zeigend, daß die im Wesen unbedingt geschiednen Arten der Liebe den jeweils mannigfaltigsten Maßen Raum geben.) Hier erst ist die Leidenschaft ganz und gar durch das Fatum der Individualität bestimmt. Gewiß setzt sie das Gattungsgesetz der Geschlechterteilung voraus, Eduard und Ottilie müssen Mann und Weib sein. Für die so absolute Liebe ist die Sexualität als Gesamtfärbung des Individuums wirksam, nicht aber als herausabstrahierte Selbständigkeit; ihr als dem bloß Generellen gilt kein Herzschlag des einen oder des andern. An der absoluten Individualität bricht sich, in dem erotischen wie in andern Fällen, die Kontinuität, die von dem Gattungsleben nicht abzutrennen ist. Für Faust ist Gretchen zunächst einmal ein Mädchen überhaupt, ein Exemplar von jedem Weibe, da er in jedem Helenen zu sehen bestimmt ist und dazu nun mit so gesteigerten Eigenschaften eines solchen ausgestattet, daß die Schwelle der erotischen Erregung überschritten wird: Genus plus differentia specifica. Eduards Leidenschaft aber gilt der absoluten Individualität Ottilie, die freilich ganz und gar weiblich ist, in der aber jene ideelle Trennungslinie völlig verlöscht ist, so daß es unmöglich wird, diese Leidenschaft etwa durch die Basis des Generellen hindurch einer andern Spezifität zuzuleiten. Diese allein lieben sich, weil es in den Sternen geschrieben steht, während Faust und Gretchen sich nur lieben, weil sie sich begegnet sind. Nichts versinnbildlicht den Unterschied besser als die Jenseitsahnungen, die jedes dieser Schicksale beschließen. Gretchen ist Una poenitentiana, eine Strahlung jenes hier wirksamen Ewig-Weiblichen, das Symbos eines ganz überindividuellen Mysteriums. Eduard und Ottilienl aber harrt der »freundliche Augenblick, wenn sie dereinst wieder zusammen erwachen«. Alle ewige Zukunft beschränkt sich auf sie beide und auf ihr »Zusammen«, ohne daß ein Daneben und Darüber aufkäme, dessen himmlische Strahlung die Umrisse ihrer absoluten Individualitäten verschwimmen ließe.

Das also meine ich die absolute Liebe nennen zu dürfen, in der die Ausschaltung alles Gattungsmäßigen und der apriorische Ausschluß aller Vertretbarkeit des Individuums nur zwei Ausdrücke eben desselben Verhaltens sind; der reine Begriff der Liebe, die Streckung des einen Subjekts zum andern, die allem Gattungsleben entrissen ist und als schlechthin individuelles Gefühl ganz innerhalb des Subjekts verbleibt — gewinnt hier ihre seltne rückstandslose

Verwirklichung. Ich konnte darum die Sicherheit, mit der sie jede Vertauschung indiskutabel macht, nur als eine apriorische bezeichnen. Sie sollte nicht mit den Fällen verwechselt werden, wo, n a c h d e m einmal die Wahl getroffen ist und die mögliche Beziehung zu dem ganzen Geschlecht sich auf ein einziges Individuum zusammengezogen hat, nun von keinem andern mehr die Rede sein kann. Hier ist die Exklusivität a posteriori, sie gilt für die Zukunft, während sie dort ideell auch für die Vergangenheit gilt. Es gibt wundervolle Lieben, die ganz das P h ä n o m e n der absoluten bieten, aber doch nur in jenem Sinn empirisch sind und sich zu der absoluten verhalten, wie die Endlosigkeit der Zeit zur Zeitlosigkeit, die sich ja sozusagen praktisch auch nicht unterscheiden.

Wie die Liebe von Eduard und Ottilie die Geschlechtsunterschiedenheit voraussetzt — die freilich nur die alles durchdringende Färbung der Gesamtindividualität, des alleinigen Subjekts und Objekts dieser Liebe, ist und nur für nachträgliche, irreale Abstraktion ein Sonderelement in ihr bildet — so setzt sich die echteste Liebe, auch in ihrer Steigerung zur absoluten, durchaus nicht gegen die einlaßbegehrende Sinnlichkeit und ihre gattungserhaltenden Folgen zur Wehr, so wenig wie überhaupt gegen eine Bestimmung, die der Persönlichkeit in ihrem Zentrum anhaftet; nur daß sie sich ihrem Sinn nach gegen das Gattungsleben und seine Zwecke als objektive Tatsachen einfach wie gegen ein Fremdes und Gleichgültiges verhält. Ich habe des tragischen Zuges gedacht, der sich als Auflehnung ihrer unleugbar gattungsmäßigen Genesis dagegen fühlbar macht; und vielleicht handelt es sich dabei nicht nur um die Genesis, sondern um das bleibende F u n d a m e n t der Erotik. Denn der Gegensatz, mit dem ich ihr Wesen zu bestimmen suchte, hat seinen Radikalismus nur als Prinzip oder Idee; aber weder in der phylogenetischen noch in der ontogenetischen Wirklichkeit ist es ein historisch einmaliger Riß, ja ob er in der Erscheinungswelt überhaupt je absolut geschieht, steht dahin. Fortwährend vielmehr erhebt sich in diesem Lebensbezirk die echte transvitale Liebe aus dem Gattungsleben und dem gattungsgemäßen Leben, fragmentarischer oder vollkommener, bald als bloße Sehnsucht, bald als rasch zurücksinkende Erhebung, bald mit relativ beständigem Kompromiß oder Mischung des Biologischen mit dem rein Erotischen, bald mit unruhiger Wechselherrschaft der Parteien.

Immerhin bedeutet der einmal aufgetauchte Widerspruch zwischen ihnen nicht nur jene Tragik, sondern auch eine ganz reale Gefahr für das Gattungsleben. Denn indem mit steigernder Entwicklung

der Erotik das reine Individuum, d. h. das zentrale oder totale Subjekt eingesetzt und gefordert wird, sind zwar die biologisch gattungsmäßigen Bestimmungen wie gesagt nicht ausgeschaltet, aber für die isolierende Betrachtung sind sie jetzt nur ein Faktor neben vielen andren, die eine Individualität zu synthetisieren scheinen, und unter denen die dem unmittelbaren Gattungsleben fernstehenden — begreiflich, wenn auch vielleicht nur vorübergehend — die bewußteste Betonung erhalten. Das aber kann bedenkliche Folgen für die Arterhaltung haben. Solange das Interesse dieser das Sein, wenn auch nicht das Bewußtsein des Menschen beherrscht, kann man die Liebe mindestens der Frau, als den Instinkt oder den Fahnenträger des Instinkts für den Vater des bestmöglichen Kindes ansehn. Hier liegt die biologische Rechtfertigung der Liebesheirat. Sie bedarf einer solchen nicht, insoweit das Menschenmaterial als wenig differenziert vorausgesetzt wird. Innerhalb eines solchen ist es für die Qualität der Nachkommenschaft ziemlich einerlei, welches Paar sich zusammentut. Das Interesse an dieser Qualität wird ersichtlich erst praktisch, wo die Persönlichkeiten stark individualisiert sind, womit die Gattenwahl von jenem Gesichtspunkt aus überhaupt erst richtig oder falsch werden kann. Gesetzt nun, eine Zwangsinstitution gestatte die Zusammenführung der jeweils geeignetsten Exemplare — so fehlt uns bekanntlich jede Möglichkeit, an hochdifferenzierten, hochkomplizierten Wesen dieses Geeignetsein irgendwie sicher herauszuerkennen, wozu in der Tierzüchtung freilich der Blick des Kenners völlig ausreicht. Die gattungsmäßige Zweckmäßigkeit hat hier statt begründeten Wissens nur den Instikt zur Verfügung, dem in seiner Bewußtseinsform als individuell erotische Zuneigung die Auswahl des biologisch geeigneten Partners anvertraut und zugetraut werden mag. Der Volksglaube an die besondre Trefflichkeit der »Kinder der Liebe« kann zur Grundlage nur dies haben: daß Liebe eben da entsteht, wo die elterlichen Individualitäten dazu determiniert sind, miteinander das beste Kind zu erzeugen. Unsere Ausführung, nach der die Liebe als solche sich der Lebensströmung der Gattungszweckmäßigkeit entreißt, um ein eigenzentriertes So-Sein des Subjekts auszumachen, widerspricht an und für sich dem nicht. Denn die Genesis der Liebe lag in jener Strömung, die sie nur transzendierte, um ihre Selbstheit zu gewinnen, und ohne weiteres nimmt sie über diese Grenze Inhalte und Färbungen, Impulse und Werte mit, die in ihrer Vitalform gewachsen sind und jetzt nur in neuer Tonart und Zentralität wiedergeboren werden, wie die Naturanschauung der Dinge im Kunstwerk. Aber von eben dieser subjektiven Zentrali-

tät droht eine Abbiegung der herübergeretteten Gattungszweckmäßigkeit in dem Maße, in dem die Liebe auch ihren Sinn aus dem ganzen Kosmos der Persönlichkeit zieht und dieser einerseits reicher an mannigfaltigen Elementen, anderseits individualisierter und sozusagen eigenwilliger wird. Denn nun speist sich die neue, eigentliche Liebe auch noch aus all den Elementen außerhalb der gattungsmäßig vitalen, und diese andern können sehr wohl in ihrer Richtung und ihrem Charakter die übermächtigen werden. Die Empirie scheint dies als tatsächlich zu erweisen. Wenigstens in unseren höheren Ständen ist zu beobachten, daß die Liebe der Frauen, in geringerem Grade auch die der Männer, sich mehr und mehr, allerdings noch keineswegs durchgehend, an die geistigen Eigenschaften des Partners heftet, immer weniger mit dem Instinkt für dessen biologische Tüchtigkeit solidarisch ist: Unscheinbar beginnend, tausendfach gekreuzt und aufgehoben, wird mit dieser Entwicklung eine der ungeheuersten Wandlungen eingeleitet: ihr Fortschreiten beraubt uns des einzigen Index für die biologische Richtigkeit der Zeugungen, die Liebesehe verliert ihren biologischen Wert! Mit diesem vitalen Widerspruch würde die Tragik der erotischen Tatsache sich gewissermaßen einen Körper bilden. Die Verselbständigung der Liebe gegenüber dem Leben, das sie für seine »Zwecke« erzeugte, ihr Gesammeltsein in der Zuständlichkeit ihres Trägers, ihre Ausbreitung auf dessen überbiologische Energien, ihr Absolutwerden mit der Unauswechselbarkeit seiner Individualität — alles dies verknüpfte sich zunächst nur mit der Gleichgültigkeit der Liebe gegen die Teleologie des gattungsmäßigen Lebens; es bestätigt die Formel des Lebens: das ihm Transzendente mit dessen absoluter Eigenwirklichkeit, Eigengesetzlichkeit hervorzutreiben, nach dem Gesetz, das dieses Leben nicht nur in seiner eignen Ebne weiter, sondern in die darüber gelegne Dimension führt. Nun aber droht die bloße Gleichgültigkeit sich zu positiver Gegnerschaft zu entwickeln; jene Bestimmungen der Liebe scheinen ihr allmählich den Sinn und Segen zu rauben, mit der sie sich selbst aus ihrer transvitalen Autonomie noch in das Leben zurückerstreckt hatte. Vollzöge sich diese Entwicklung immer weiter, so erschiene es immer klarer als das Schicksal des Lebens: die Brücken die es für seine Wege gebaut hat, hinter sich abzubrechen und dieses Abbrechen selbst als seine innerste Notwendigkeit, als die letzte Vollstreckung seines Gesetzes der Selbst-Transzendenz anzuerkennen. —

Exkurs über den platonischen und den modernen Eros.

Der einzige der großen Philosophen, der sich die Frage nach dem seelischen schicksalsmäßigen und metaphysischen Sinn der Erotik gestellt und aus letzten Tiefen heraus beantwortet hat, ist Plato. Denn Schopenhauer, den man neben ihm allein nennen könnte, hat nicht eigentlich nach dem Wesen der Liebe, sondern der Sexualität gefragt. Plato aber sah, daß die Liebe eine absolute Lebensmacht ist, und daß ein Erkenntnisweg deshalb durch sie hindurch zu den letzten idealen und metaphysischen Potenzen führen müsse. — Freilich sind die Kurven und die Endpunkte dieses Weges andre, als die vom modernen Menschen begangnen — auch wenn sein Ausgangspunkt, die unmittelbare subjektive Tatsache des Liebesgefühls nicht den gleichen Wandel erfahren hätte. Um so entscheidender aber zeichnet ihre philosophische Deutung den Unterschied zwischen den letzten Absichten des griechischen, in Plato aufgegipfelten Geistes und denen, die das Gesetz des modernen Geistes vorschreibt.

Der Grieche schaut sein Weltbild gemäß der Idee des Seins, des einheitlichen wirklichen Kosmos, dessen in sich geschlossene Plastik er als göttlich verehrte. Auch wo sein Denken ihn auf die Weltprinzipien der Bewegtheit, der Relativität des Dualismus führte, bestimmte doch das feste, allbefassende, selbstgenugsame und anschauliche Sein die letzte Form und die letzte Sehnsucht seiner geistigen Weltgestaltung. Seit dann das Christentum die Bedeutung der Menschenseele ins Unendliche gesteigert und alle Daseinswerte in dem einen persönlichen Gott gesammelt hat, der der Welt gegenübersteht — seitdem ist die feste Abgerundetheit des Kosmos zerrissen, der in jedem Teile als einfach daseiender wertvoll und göttlich war. Das Dasein ist zwischen den beiden Polen: die Seele und Gott ausgespannt oder eigentlich von ihnen eingesogen, und die Gottesvorstellung brauchte nur im Lauf der Jahrhunderte ihre ursprüngliche Macht zu verlieren, damit die Seele sozusagen allein übrigbliebe; was dann im modernen Idealismus, für den die Welt nur als Vorstellung innerhalb eines sie anzeigenden Bewußtseins besteht, reinste Aussprache gewinnt. Daß so die Seele eine ursprüngliche Produktivität besitzt, liegt dem theoretischen Bewußtsein des Griechen fern — so unermeßlich produktiv auch ihre Wirklichkeit war. Dazu war dies Denken zu sehr dem ledendigen Sein des Kosmos verhaftet, in dessen Einheit die Seele wuchs, zu unbedingt lebten sie an der anschaulichen Festigkeit des Objekts, um dem Subjekt ein unabhängiges Schöpfertum zuzutrauen. Dies ist die unterste Schicht der Züge, aus denen sich die Charakteristik der platonischen Ethik gegenüber der modernen entwickelt.

Wenn nun — wie es für Plato selbstverständlich ist — die Schönheit eines Menschen uns veranlaßt ihn zu lieben — zunächst seine körperliche, dann aber etwas schüchterner zugegeben auch die seelische —, so ist es, weil er in uns die Erinnerung an die einst geschaute Idee der Schönheit, an das Urbild des Schönen überhaupt wachruft, zu dem wir von unserer Präexistenz hinieden eine ewige Sehnsucht tragen. Die Schönheit, von allen Ideen die einzig sichtbare führt die Idee überhaupt in das Irdische hinüber, die Liebe führt auf der gleichen Straße das Irdische zur Idee hinauf. Hier sind, wie in einem Brennpunkt alle Züge gesammelt, die uns das Besondre des Platonischen Geisteswesens auszumachen schienen.

Zunächst das Eingestelltsein des Blicks auf die feste skulpturhafte Substanz. Für uns ist das Schön-Sein eine Eigenschaft des Menschen, eine Relation der Teile

seiner Erscheinung, vielleicht eine symbolische Auswirkung seines innerlichen Lebens, vielleicht sogar nur die Reaktion, die er im Bewußtsein des Anschauenden aufruft. Für Plato muß sie selbst ein Gegenstand sein, sie muß wie eine Substanz angeschaut werden können, um Wirklichkeit und Weltbedeutung zu haben. Und da sie an dem empirischen Menschen so nicht besteht, so muß die Seele sie eben zuvor in solchem plastischen, greifbar seienden Eigenbestand geschaut haben; der schöne Mensch ist nur die empirisch notwendige Vermittlung, um die Erinnerung daran aufzurufen. Der dynamische vitale Charakter des modernen Lebensgefühls, und daß es sich uns als eine Art der Lebensbewegtheit darstellt, bei aller Beharrung und Treue doch in dem stetigen Fluß aufgegangen und ihrer immer neu sich gebärenden Rhythmik folgsam — dies widerstreitet dem auf die Substanz und ihre Umrißewigkeit gerichteten Sinn der Griechen.

Dies hängt ersichtlich mit dem hervorgehobnen Unterschied des griechischen gegen das moderne Denken zusammen: daß jenes ein viel geringeres Bewußtsein von der Produktivität der Seele enthält. Denn Seele, wie wir sie fassen, heißt: ein fortwährendes Schöpfertum üben. Der Grieche muß sich sozusagen, mit all seiner tatsächlichen Geistesmacht und Selbständigkeit immer an etwas halten. Der seelische Gehalt stellt sich dem Griechen dar als von einem Daseienden her bezogen, nicht von der Seele selbstschöpferisch erzeugt. Und so ist ihm die Liebe kein freier Akt der Seele, zu dem sie zwar von außen angeregt wird, der aber unberechenbar und unerzwingbar nur aus ihrer innersten Stimmung und Kraft erstünde, sondern sie ist eine Art logischer Notwendigkeit, die jene Schauung der reinen Schönheit ihr auferlegt, sobald deren einstmaliges Gegebensein ihr beim Anblick einer irdischen Erscheinung wieder auftaucht. Darum ist es immer nur der Anblick der Schönheit, der Liebe erzeugt, und der bedeutsame umgekehrte Fall entgeht ihm, der das Geheimnis der Liebe in einer viel tieferen Schicht erfaßt: daß wir denjenigen schön finden, den wir lieben — und der freilich nur durch eine Spontaneität, ein schöpferisches Selbstleben des Liebesaffekts, denkbar ist.

Alle Heftigkeit der Liebesleidenschaft, die sich in der Schilderung Platos malt, gilt dem Unpersönlichen der Idee. Es ist als ob diese Deutung auf ein höchstes Vernunftmäßiges, auf die Idee, die das Gegenbild unserer rationalen Begriffe und durch sie zugängig ist, das Irrationale der Leidenschaft rechtfertigen sollte. Das Entscheidende, von der modernen Empfindung Geschiedene ist, daß die erotischen Strahlen das geliebte Individuum nur passieren, ihren Brennpunkt oberhalb seiner haben. Während für uns die Liebe nur zwischen Menschen vermittelt, verlegt er auch, wo sie dies tut, eben das vermittelnde Moment aus ihnen heraus in die Beziehung zum Ueberindividuellen. Das letzte Ziel ist das Erblicken der Schönheit selbst, die Liebe ist nur der Gehilfe, der συνεργος dazu. Und darum kann Plato weiter lehren, daß der vollendete Erotiker an keiner individuellen Schönheit halt mache, sondern in der einen die gleiche Schönheit erkenne wie in dem zweiten und jedem anderen und daß es deshalb sklavenhaf tund töricht sei, das Gefühl an einen einzelnen schönen Menschen zu binden; in das »große Meer der Schönheit« wird er seine Liebe ergießen. Ihm liegt fern, was uns als die definitive Höhe der Liebe erscheint: daß sie gerade nur diesem unvertauschbaren Wesen gilt, daß auch, wo äußere Schönheit sie entzündet, es gerade nur diese individuelle Geformtheit ihrer ist, und daß wenn sie dies einmal getan eine objektiv gleich große uns nicht zugleich erotisch berührt. Für uns ist die Schönheit der Individualität und die Individualität der Schönheit eine untrennbare Wirkungseinheit, und was uns am tiefsten von Plato trennt, ist, daß ihm Indivi-

dualität und Schönheit ablösbar sind und gerade die Liebe den Trennungsschnitt zwischen ihnen führt; daß sie die Schönheit ergreift und die Individualität draußen läßt.

Diese negative Bedeutung der Individualität ist das definitiv Scheidende zwischen der platonischen und der modernen Erotik. Auf sie führen alle die großen Motive hin, die sich Platos Liebeslehre unterbauen, von ihr zweigen alle Bestimmungen ab, die dieser Lehre ihre Färbung geben. Unter ihnen steht obenan das für uns erstaunlichste: daß für diese Liebe die Gegenseitigkeit gar kein entscheidendes, innerlich wesentliches Element ist. Die Idee, der die Liebe eigentlich gilt, liebt nicht wieder und so auch nicht ihr irdischer Repräsentant, an dem die Liebe die erste Station macht. Das einzigartige Wertverhältnis, das sich aus Liebe und Gegenliebe baut, kommt für Plato nicht in Betracht. Der griechische Eros ist ein Habenwollen, freilich auch in dem edleren Sinne, an dem Geliebten ein Gefäß für ideale Belehrung und sittlich höher bildende Kultivierung zu haben. Darum kann ihm die Liebe der mittlere Zustand zwischen Haben und Nicht-Haben sein; folgerichtigerweise müßte sie also mit dem Haben erlöschen. Wollten wir aber seiner Fixierung der Liebe vor dem Haben die Deutung geben, daß ihm das »Haben« als ein unerreichbares, wie im Unendlichen liegendes Ziel erschien, so wäre das irrig. Indem der modernen Liebe das eigentliche Ziel die Gegenliebe ist, der alles Andere nur als Sekundäres und Akzidentelles folgt, hat erst sie erkannt — d. h. es ist die Folge der Erkenntnis — daß in dem Andern etwas Ungewinnbares ist, daß die Absolutheit des individuellen Ich eine Mauer zwischen Mensch und Mensch aufrichtet, die selbst der leidenschaftlichste Wille beider nicht niederlegen kann, und die alles eigentliche »Haben«, das mehr sein will als Tatsache und Bewußtsein des Wiedergeliebt-Werdens, zu einer Illusion macht.

Endlich offenbart sich jene eigentümliche Indifferenz zwischen dem Ich und dem, was über das Ich hinausreicht unverkennlich an Platos Deutung der Liebe als Begehrens nach Unsterblichkeit. Es ist die Sehnsucht des reifgewordenen Menschen zu zeugen, — ein göttlicher Akt, mit dem der Sterbliche sich Unsterblichkeit erwirbt. Nichts anderes als diese Leidenschaft, über den Tod hinaus zu dauern, sei die Liebe zu unseren Kindern. Nichts anderes jene »Erziehung« des geliebten Jünglings, durch die wir ihn zu dem höheren Wesen emporformen, das nun im tiefsten Sinne unser mit ihm erzeugter Nachkomme ist, unser eignes Weiterleben, unser eignes fortzeugendes Reifen. Und wenn Plato zuvor die liebende Anbetung des Schönen damit rechtfertigt, daß er sie nach der einen Ewigkeitsdimension sich strecken läßt, nach der zeitlosen Idee der Schönheit — so nun nach der anderen, nach dem eignen Fortleben in der Erinnerung und Höherentwickelung der Menschen. Der abgeklärte etwas abstrakte Charakter der früheren Begründung wird hier auf einmal von einer Strömung persönlichsten Lebens durchblutet. Jetzt verlassen wir uns nicht selbst, wenn die Liebe zum Schönen uns fortreißt, sondern über die Schwelle unseres zeitbegrenzten Lebens nehmen wir uns selbst mit. Aber so wenig hier wie dort erkennt er die Liebe zum Individuum als Urphänomen an; auch dieser Affekt macht nicht Halt an dem Individuum, dessen Schönheit ihn entzündete. Denn während dieses dort nur die Richtung anzeigte, in die unser letztes Streben geht, ist es hier das Gefäß, in dem unsere besten Kräfte sich sammeln, um zur Frucht entwickelt, den Weg der Unsterblichkeit zu gehn.

Man hat viel von der Mystik in Platos Visionen der Erotik gesprochen. Das tiefste Mysterium *unseres* Weltbildes aber, die Individualität —, diese nicht zu analysierende, aus nichts anderem herzuleitende, unter keinen höheren Begriff

zu bringende Einheit, hineingesetzt in eine sonst unendlich zerlegbare, berechenbare, unter allgemeinen Gesetzen stehende Welt — diese Individualität gilt uns als der eigentliche Brennpunkt der Liebe, die freilich gerade damit in die dunkelste Problematik unseres Weltbegriffs verflochten wird, und gerade sie wird von Plato sozusagen übersprungen. Weil seinem rationalen Denken die Individualität als etwas Unsubstantielles Allzuflüchtiges erschien, alle an sie gehefteten Innenereignisse als freischwebende Willkür, meinte er der Liebe nur durch gänzliche Enthebung aus jener Sphäre genug zu tun, durch das was uns gerade als Verflüchtigung der Liebe in ein Allgemeines erscheint. Dennoch: dem letzten Fundament seines Instinkts sind auch wir nicht untreu geworden. Was dem modernen, in die konkrete Individualität verwurzelten Liebesbegriff von Plato vererbt ist, ist das Gefühl: in der Liebe lebe etwas Geheimnisvolles jenseits der zufälligen individuellen Existenz und Begegnung, jenseits des sinnlich aktuellen Begehrens, jenseits auch der bloßen Gemütsbeziehung. Auch wir spüren in der Liebe eine metaphysische, irgendwie zeitlose Bedeutung — nur daß wir uns nicht auf die einfache Art des plastisch substantialistisch denkenden Griechen mit ihr dadurch abfinden können, daß wir sie in einem Jenseits ihres unmittelbaren Erlebnisses lokalisieren. Es meldet sich vielmehr auch hier das große Problem des modernen Geistes: für alles das, was dem Sinne nach über die Gegebenheit der Lebensphänomene hinausgeht, in ihnen selbst den Platz zu finden, statt es in ein auch räumliches Außerhalb zu verlegen. Keine Synthese des Endlichen und des Unendlichen, sondern gewachsene Einheit des Lebens. Das Leben enthüllt das, was mehr als Leben ist. In jenem Ueberindividuellen lag — das verkennen wir nicht — ein Wert, eine Erlösung, ein Halt, worauf wir keineswegs verzichten. Wie uns im Sittlichen das »individuelle Gesetz« vorschwebt, die strenge Normierung des individuellen Verhaltens, das wir doch nicht mehr in einem abstrakt allgemeinen Imperativ können einfangen lassen — so muß es auch etwas wie ein individuelles Gesetz der Erotik geben; in der unvergleichlichen Beziehung unvergleichlicher Individuen liegt eine Bedeutung, die ganz auf sie beschränkt ist und doch ihr Oberflächenphänomen überragt — nicht von einer allgemeinen Idee der Schönheit, des Wertes, der Liebens-Würdigkeit dominiert oder gerechtfertigt, sondern eben nur von der Idee dieser individuellen Existenzen und ihrer Vollendetheit.

Ich hatte darauf aufmerksam gemacht, einen wie weiten Begriff der Weltbeziehung des Ich der Begriff der Liebe deckt. Das Wesen auch der spezifischen Erotik wird dadurch geklärt, daß Gefühle, die doch sicher nicht aus zufälligem Mißverständnis oder Mißbrauch den Namen Liebe tragen, sich auf unzählige Gebiete jenseits aller Geschlechtlichkeit erstrecken. Daß die Liebe, vom generativen Leben zwar erzeugt, doch in dem Augenblick ihres reinen Sie-selbst-Werdens in eine neue gegen jenes Leben gleichgültige Kategorie aufsteigt, ist um so überzeugender, wenn sie sich in dieser Kategorie mit andren »Lieben« zusammenfindet, die andren Inhalt, andren Ursprung haben. Und diese Ueberzeugung wird nicht herabgesetzt, sondern gestärkt, wenn die formale Entwicklung sich der der sexuellen parallel zeigt. Auch hier können wir in vielen Fällen ver-

folgen, daß Ursächlichkeiten und Zweckmäßigkeiten des primären, biologisch, egoistisch, sozialreligiös, bestimmten Lebens Gefühlsverhältnisse liebender Art erzeugen, die aber in der Strömung dieses Lebens nicht befangen bleiben, sondern sich in jenes transvitale Reich erheben, das man im weitesten, nicht theoretischen Sinne das ideelle nennen kann. Diese Erhebung ist identisch damit: daß das Ereignis aus einem zweckmäßigen, aktionsverwebten irgendwie äußeren zu jener innerzentralen Zuständlichkeit des Subjekts wird, die eigentlich erst Liebe heißen kann. Zwei Erscheinungsgruppen sind hier von der weitgreifendsten Wichtigkeit, die ich nach ihren sichtbarsten Zuspitzungen als allgemeine Menschenliebe und als christliche Liebe bezeichne.

Was man sich typischerweise als allgemeine Menschenliebe vorstellt, ist dadurch bestimmt, daß das Liebesgefühl sich nicht mehr auf ein Individuum wegen seines individuellen So-Seins richtet. Nun geht es ja, als Erotik, freilich niemals auf diese und jene einzelne Eigenschaft des Geliebten; eine solche bildet allenfalls die Bewußtseinsvermittlung für das Verhältnis zum Totalbild des Menschen, dem eigentlichen Gegenstand der Erotik, das sich jeder Festlegung auf benennbare Eigenschaften entzieht. Aber gerade, indem die Basierung auf diese abgelehnt wird, erweist sich der Individualismus der Liebe; denn jede »Eigenschaft« ist etwas Allgemeines, sie kann an beliebig vielen Subjekten haften: erst jenseits aller Eigenschaften aber, in einer mit ihnen selbst nicht gegebenen Verknüpfung ihrer liegt jenes wahrhaft individuelle, unauflösbar einheitliche Totalbild, dem die Liebe gilt. Nun aber steht eine Liebe in Frage, die von dieser individuellen Einzigkeit wegsieht, die aber anderseits ihre Richtung doch daher empfängt, daß sie allem gilt, was Menschenantlitz trägt. Sie ist etwas andres als der kosmische Eros, der Liebespantheismus, die All-Liebe, die sich von einem Subjekt aus wie in geschlossner Masse durch die Welt ergießt, weil hier das Apriori das L e b e n der Persönlichkeit ist, und deshalb so ununterbrochen wie dieses selbst: diese geht auf Gott und den Wurm, den Stern und die Pflanze, auf alles Wirkliche bloß weil es überhaupt wirklich d. h. ein Gegenstand eben dieses Subjekts ist. Diese pausenlose Liebe äußert sich entweder als ein weicher allgemeiner Lyrismus der Stimmung oder als eine religiöse Hingebung an alle Dinge, weil sie von Gott oder von der Natur sind, oder als eine eigentlich rationale Konsequenz, die mehr Gedanke und Forderung als Gefühlserlebnis ist — und sie nimmt natürlich immer die Menschen in ihren grenzenlosen Bezirk hinein. Aber die »allgemeine Menschenliebe« ist anderen Wesens,

ist nicht ein Teil einer umfassenderen absoluten, sondern erfüllt nur das besondere Verhältnis, das gerade von Menschen zu Menschen als solchen besteht, und dies pflegt mit einer gewissen Exklusivität zu geschehen, die ihre Träger jener pantheistischen Liebe fernerstellt. Es scheint ziemlich zweifellos, daß die allgemeine Menschenliebe, gerade als Liebesaffekt in der Regel etwas recht Kühles ist und etwas vom abstrakten Charakter all der Allgemeinheiten hat, die das 18. Jahrhundert zu Wertbegriffen schuf: der allgemeinen Menschenrechte, des allgemeinen Pflichtgesetzes der Kantischen Ethik, der allgemein-menschlichen Religionsidee des Deismus. In dieser Form geht die allgemeine Menschenliebe eigentlich auf das Abstraktum Mensch und indem sie erst auf dem Umweg über dieses dem konkreten Einzelnen gilt, hat sie dann oft schon soviel Wärme eingebüßt, daß sie wenig mehr als eine Einschränkung des homo homini lupus besagt. Dennoch liegt, auch in dieser Abgeschwächtheit ein Phänomen der echten Liebe vor, die sich, wie auch die große Erotik, einem ursprünglichen, bloßen Lebenszusammenhang entrafft hat.

Denn mir ist kein Zweifel, daß die allgemeine Menschenliebe ihr Fundament oder ihre Vorform in jener freundlichen, oft schon wirklich liebevollen Gesinnungen hat, die sich innerhalb der praktisch-sozialen Beziehungen, enger wie weiter Art, unvermeidlich erheben. Unvermeidlich deshalb, weil ein solcher Zusammenhalt durch keinerlei Nützlichkeitserwägungen, keinerlei äußren Zwang, keinerlei Moral in Bestand und Lebensfunktion erhalten werden könnte, wenn sich nicht noch soziale Gefühle — daß man einander wohlwill und g e r n verbunden ist — zwischen den Beziehungsfäden verbreiteten, die von jenen rationalen Mächten gewebt sind. Wenn das homo homini lupus wirklich gälte — was man freilich nicht aus gutmütig-moralischem Optimismus ablehnen sollte —, so würde es ganz einfach niemand seelisch aushalten, mit Menschen, gegen die er die entsprechende Gesinnung hat, dauernd und eng zusammenzuleben. Wie das bloße Recht, noch so spezialisiert und rigoros angewendet, niemals eine Gesellschaft zusammenhalten könnte, wenn es nicht durch sittliche freiwillige Akte der Güte und der Anständigkeit, der Friedfertigkeit und des guten Willens ergänzt würde, so würden selbst diese Unerzwingbarkeiten, mit dem Rechte zusammen, noch immer keine mögliche Gesellschaft ergeben, wenn sie nicht weiterhin jene gefühlsmäßigen Geneigtheiten, jenes Liebevolle und Liebenswürdige neben sich hätten, ohne das die soziologische Nähe und Enge, das fortwährende Einanderberühren etwas ganz Unerträgliches wäre. Die freundnachbarlichen Gefühle, so wenig Illusionen man sich über ihre

Zuverlässigkeit, Ausbreitung und Tiefe machen mag, sind doch ein unentbehrlicher Kitt jeder Gruppe, weniger vielleicht im positiv verbindenden Sinne, als eben in dem: daß ohne sie ein sozialisierter Zustand, namentlich bei schon differenzierten Persönlichkeiten zur Hölle werden müßte. Freundliche und herzliche Gesinnungen zwischen Menschen in räumlich naher Beziehung pflegen doch nicht die Ursache dieser Beziehung zu sein; sondern umgekehrt, aus dieser um irgendwelcher Ursachen gestifteten, geht die Gesinnung erst hervor. Und zwar nicht, wie es aus einer gar nichts erklärenden Plattheit heißt, aus der »Gewöhnung« des Zusammenlebens; es würde vielmehr zu dem dauernden Zusammenleben und gerade zu der Gewöhnung daran gar nicht kommen, wenn sich nicht relativ bald zwischen den Parteien, als eine Art organischer Schutzmaßregel gegen die Schwierigkeiten und Reibungen des Zusammenlebens, innerhalb seiner jene lindernde Gesinnung ausbildete. Wenn also die Formen und Kraftrichtungen der Gesellschaften überhaupt als Notwendigkeiten eines zweckmäßigen Lebensprozesses entstehen, so gehören diese liebevollen oder liebeartigen Gefühle der gleichen sozialteleologischen Genesis zu. Sie sind in die Praxis des sozialen Lebens verflochten, wie die primären Geschlechtstriebe in die Praxis des sexuellen Lebens. Und wie sich aus dem letzteren Affekt durch eine totale Drehung des Sinnes die echte Liebe erhebt, so scheint die allgemeine Menschenliebe sich jenen gesellschaftlich-vitalen Empfindungen zu verdanken — natürlich nicht in mechanischer Parallelität mit dem individualistisch erotischen Phänomen, sondern mit sehr entschiedenen Modifikationen und Herabstimmungen, aber in der gleichen prinzipiellen Form. Es wäre die banalste Assoziationspsychologie, die allgemeine Menschenliebe als bloße allmähliche Erweiterung jener Elemente des gesellschaftlichen Lebens zu deuten. Sie hat vielmehr, in ihrer reinen Gestalt, die Brücke zu aller Teleologie hinter sich abgebrochen, sie ist ein reines praxisfremdes In-sich-Schwingen des Gefühls, das natürlich wieder in das Leben zurückbezogen werden und sich in Handlungen äußern kann, eine immanente Gestimmtheit des Subjekts, nicht aber gegen ein bestimmtes andres oder viele bestimmte andre, sondern gegen den Typus Mensch überhaupt, wo immer er sich im Individuum verwirklicht [1]). Es besteht eine tief gelegene, formal

1) Die Liebe zum »Menschen« als Idee, zur Gattung als einem über den Individuen stehender Wert ist wieder etwas ganz andres und der Menschenliebe psychologisch oft ganz unvereinigt. Nietzsche hat die Liebe zum Menschen in diesem Sinn in leidenschaftlichstem Maß besessen und gepredigt, die allgemeine Menschenliebe aber in seiner Lehre und wahrscheinlich auch in seinem persönlichen Gefühl völlig abgewiesen.

seelische Funktion, die man nur als Abstraktion bezeichnen kann: die Konzentrierung oder Kanalisierung einer Bewußtseinsenergie auf gewisse Elemente ihres jeweiligen Objekts, dessen andre Elemente zwar mit jenen eine *sachliche* Einheit bilden, jetzt aber von dem Bewußtseinsstrahl nicht getroffen werden, und zwar nicht aus dem Zufall des Nicht-Bemerktwerdens, sondern weil die seelische Energie nur zu jenen ersten eine Affinität hat, vermöge deren sie aus ihnen eine neue sachliche Einheit formt, die nun die Ganzheit des Objekts vertritt. Diese Funktion kann in allen möglichen Bezirken der Intellektualität, wie der religiösen Ergriffenheit, des Gefühls wie der Gestaltungskraft wirksam werden. Gelegentlich mag sie auch innerhalb des jetzt fraglichen Gefühls den intellektualistischen Charakter zeigen, aber das bedeutet eine Verblasenheit und Unechtheit des Gefühls; in seiner Reinheit ist es in dieser Abstraktionsform durchaus ein Gebilde sui generis. Daß es nicht auf besondre Individuen, sondern auf alle Individuen gerichtet ist, ist der klarste Hinweis auf seine Gelöstheit von praktisch vitaler Verknüpfung und sein Wesen als reiner Zuständlichkeit des Subjekts. Ohne Sozialität und deren Gefühlsbedingtheiten aber wäre es wahrscheinlich so wenig entstanden, wie die Erotik ohne Sexualität. Das innerhalb des sozialen Lebens schon übersingulär gewordne Gefühl hebt sich nun ganz und gar in das Subjekt hinein und strömt von ihm wie von einer ersten Quelle, wieder aus, während es in jener Vorform nur eine Welle war, die der Lebensstrom der Gesellschaft in seiner Kontinuität gehoben und wieder in sich zurückgenommen hatte. Daß diese Metamorphose in eine Gestimmtheit des Subjekts, die aber innerhalb seiner sozusagen völlig diffus und deshalb unbegrenzter Betätigung gewärtig ist — daß diese sich keineswegs häufig und auch historisch sehr spät den sozialen Vorformen entringt, ist so wenig ein Beweis gegen diesen Zusammenhang, wie es gegen unsre Deutung der Liebe spricht, daß auch sie vielleicht spät und jedenfalls selten zu dem reinen Gewinn ihrer selbst aus ihrer sexuell vitalen Vorform heraus gelangt. So flächenhaft und lichtschwach diese Liebe zu jedem Menschen überhaupt erscheinen mag, verglichen mit der erotischen, so lebt doch auch sie von der gleichen prinzipiellen Wendung: ihre sozialen Vorformen sind dienend, mittelhaft gegenüber der Zentralität des soziologischen Lebens; wo dagegen allgemeine Menschenliebe gefühlhaft, seinshaft echt ist, ist sie der Mitte des Subjekts einwohnend, ein sich selbst tragender, selbstgenügsamer Wert, keinem Zweck, der ihn entspringen ließe verhaftet, sondern nun erst von sich aus einen warmen und sanften Glanz stetig aus sich entlassend.

Was dem Gefühl der allgemeinen Menschenliebe den Abstraktionscharakter gibt, ist die Ausschaltung der individuellen Differenzen ihrer Gegenstände. Indem dies ersichtlich schon bei der sozialen Liebe in gewissem Maße stattfindet, setzt die allgemeine Menschenliebe es bis ins Unbedingte fort — was sie dadurch erreichen kann, daß der Affekt sich aus der Lebensverknüpftheit zurückzieht, nicht mehr in individuellen Realitäten seinen Ansatzpunkt findet, sondern sich in jener eigentümlichen Einheit von subjektiver Zentralität und Idee bewegt, die auch das Wesen der eigentlich erotischen Liebe ausmachte und sich nun in der »Allgemeinheit«, Ununterschiedlichkeit ihrer Gegenstände nach außen projiziert.

Gegenüber diesem abstraktiven Wesen der allgemeinen Menschenliebe ist das, was man christliche Liebe nennt, ein verwandtes und doch zugleich entschieden differenziertes Phänomen. Denn mit ihr wird der einzelne Mensch nicht um dessentwillen geliebt, was ihm mit allen andren gemeinsam ist und was deshalb sein Besonderes und Persönliches prinzipiell außer acht läßt oder es nur deshalb mit einschließt, weil es nun einmal mit seinem Allgemeinen in Personalunion steht. Die christliche Liebe aber bezieht grade den g a n z e n Menschen in sich ein. Sie hat das Eigentümliche, daß sie sich zwar auf jeden Menschen schlechthin richtet, aber ganz gleichgültig dagegen ist, ob der eine etwas mit dem andern Gemeinsames hat oder nicht; sie liebt ihn eben so, wie er ist, von der Peripherie bis zum Zentrum. Das Bezeichnendste ist vielleicht, daß die allgemeine Menschenliebe zwar auch dem Sünder gilt, aber eigentlich t r o t z d e m er ein Sünder ist, und nur, weil er schließlich doch auch ein Mensch ist. Die christliche Liebe aber umfängt den Sünder, und grade als diesen Sünder, wenn nicht mit größerer Liebe als den Normalen, so doch jedenfalls ohne jenes »Trotzdem«. Das Unvergleichliche der Liebe, die man nach ihrer historischen Situation die christliche nennen muß — obgleich diese entscheidende Struktur ihrer mehr aus der Deutung gewisser Aeußerungen von Jesus und aus der Psychologie ihrer Praxis als aus dogmatischer oder literarischer Festgelegtheit erhellt — liegt in diesem Verhältnis zum Individualitätsprinzip: daß sie dem Einzelnen gilt, a l s o b sie seiner ganzen und persönlichen Beschaffenheit gelte, sich in ihn, als diesen besondren versenkt, und daß dennoch die, vergleichliche oder unvergleichliche, Individualität des andern keineswegs ihr Motiv ist. Das Eigentümliche dieser Struktur ist, daß sich die Alternative des Bestimmungsgrunds: Individualität oder Allgemeinheit, als unzulänglich zeigt. Es ist ein prinzipielles, stimmungsmäßiges Umfassen a l l e r Individualitäten, das doch nicht durch den All-

gemeinheitsbegriff hindurchgeleitet wird. Dies geschieht nur da, wo die christliche Liebe sich auf den Glaubensgenossen beschränkt. Dies aber scheint mir nicht der Sinn ihrer letzten Tiefe zu sein. Wenn Franziskus auch die Vögel und Fische liebt, so ist das freilich ein Hinausschwingen seiner schlechthin liebenden, lieben müssenden Natur, aber doch in der Richtung, die mit der christlichen Stimmung gegeben war und nur dem Grade oder der Weite nach deren sonst gegebne Energie überwachsend. Das Entscheidende des Christentums ist eben, daß es die Seele a priori als liebende bestimmt, so daß sie dadurch all-liebend sein muß — wenn die Dynamik hier auch nicht über das Menschheitsall hinauszureichen pflegt.

Gewiß kann niemand vom Christentum her eine erotische Natur werden, wenn er es nicht von sich aus ist. Es bleibt der Unterschied, daß in der erotischen Natur, dem von seinem ursprünglichen Wesensgrunde her liebenden Menschen, die Liebe dem Rhythmus und den Fluktuationen des Lebensprozesses folgt, also mit all ihrer kontinuierlichen Erstreckung und ihrer Bestimmungskraft für alle möglichen Beziehungen zu andern Menschen, eben doch prinzipiell keine G l e i c h m ä ß i g k e i t dieser Beziehungen involviert, keine Empfindung, die gegen den Einfluß der individuellen Beschaffenheiten von vornherein immun wäre. Auch die im vollkommensten Sinne erotische Natur zeigt — weil es sich bei ihr eben um ein Leben in seiner nur sich selbst gehorchenden, nur von innen bestimmten Intention handelt — die Akzentverschiedenheiten, das Auf und Ab, das Uebermechanische und in gewissem Sinne Willkürliche, das überhaupt das Wesen des Lebens als solchen gegenüber all den Bestimmtheiten ausmacht, die es irgendwie von außen erfahren kann, von irgendwelchen Potenzen, die so wenig sie selbst etwa Begriffe sind, doch als Begriffe, als für sich bestehende Einheiten ausgedrückt werden können. Wo das Leben von einer solchen hergeleitet ist, kann es von ihr aus eine Uniformität seiner Momente erwerben, der gegenüber sein natürliches Sich-Gestalten etwas Zufälliges hat, eine Gesetzmäßigkeit zwar, aber keine Regelmäßigkeit. Damit wird nun das eigentümliche Wesen der christlichen Liebe gegenüber den beiden andern Formen klar, die sich prinzipiell gleichfalls auf alles, was Menschenantlitz trägt, erstrecken: dei allgemeinen Menschenliebe, die von der christlichen unterschieden, nur das Typische des Menschen als Menschen erfaßt und die Ganzheit der differenziellen Person draußen läßt oder wenigstens nur auf diesem Umweg einschließt — und der erotischen Natur, die zwar gegen eine solche Allgemeinheit ganz gleichgültig ist, und

wie die christliche, die Individualität ganz in ihre Sphäre zieht, aber doch mit Mannigfaltigkeiten von Betonung und Intensität. Denn sie stammt ganz unmittelbar aus dem primären, selbst individuellen Leben, dessen rhythmischen und arhythmischen Lauf sie begleitet, während die christliche Liebe von einer lebensjenseitigen Idee beherrscht ist: von der gemeinsamen Gotteskindschaft, oder von dem Gebot Jesu, oder von der Liebe zu Gott, deren Akzidens oder Vertretung sie ist. Darum kann sie, grade ihrem Prinzip nach, nicht den Unterschied zwischen den Menschen machen, den das Leben macht, und sich zwar auf die vollen Individualitäten der Menschen beziehen, aber auf deren Unterschiede keinen Unterschied ihrer Liebesakte selbst gründen.

Noch von zwei andren Seiten her wird diese eigentümliche Undifferenziertheit der christlichen Liebe gestützt. Sie knüpft sich an den absoluten Wert der Menschenseele. Ich weiß sehr wohl, daß sich gegen diese absolutistische Deutung der »Gleichheit vor Gott, einwenden läßt: weder von Jesus selbst noch von den Autoritäten des Christentums würden die Unterschiede der Seelen in ethischer Werthinsicht übersehen, die Gleichheit ihres metaphysischen Wertes werde durch die Lehre von der Gnadenwahl unmittelbar dementiert, und selbst in der ewigen Seligkeit hebe die Abstufung von den großen Heiligen abwärts die Absolutheit des Wertes durchaus auf, da diese keine solche Relativität zulassen würde. Dennoch bin ich überzeugt, daß all diese Unterschiede sozusagen nicht bis auf den Grund gehn, sondern sich auf der Basis eines vorausgesetzten absoluten Wertes erheben. Die Gnadenwahl bedeutet ja gerade die Gleichgültigkeit gegen *jeden* Selbstwert des Menschen, sie setzt die göttliche Willkür, die erst ihrerseits den Wert erteilt, über jeden solchen relativen oder absoluten und fällt deshalb als Entscheidungsgrund hier von vornherein fort. Positiv nun: die *ewigen* Höllenstrafen können — dies leuchtet wohl unmittelbar ein — sittlich religiös überhaupt nur auf die Negierung oder Pervertierung eines *absoluten* Wertes gegründet sein. Und weshalb ein solcher sich an verschiedenen Wesen nicht in verschiedenen Graden zeigen soll; kann ich nicht einsehn, da sonst ja auch die verschiedene Intensität der extensiv gleich absoluten Höllenstrafen unverständlich wäre. Wenn Gold als wirtschaftlich absoluter Wert gelten könnte, so gibt es doch größere oder kleinere, mehr oder weniger legierte Goldstücke, deren jedes als einheitliches Wertquantum wirkt und doch den absoluten Wert sich mannigfaltig graduieren läßt — wie der seelisch absolute Wert auf den Stufen des Paradieses graduiert wird. Auch ist nicht denkbar,

daß Gott die Liebe zu allen Menschen geboten haben sollte, wenn die Abstufung des Wertes von dem höchsten positiven zu den tiefsten negativen nicht einen überall vorhandenen absoluten Wertkern unberührt ließe. Und die bloße Möglichkeit zu der Realisierung der höchsten Wertstufe aufzusteigen, bedeutet einen selbst schon absoluten metaphysischen Wert der Seele, gleichviel zu welcher relativen Erscheinung sie ihn psychologisch ausgestalte. So gewiß auch Höhe und Tiefe, Güte und Bosheit, Stumpfsinn und Erleuchtung für alle möglichen Interessen des Christentums belangreich sind — gerade in Hinsicht der, einem jeden zu gewährenden Liebe sind sie es nicht. Diese allgemeine und gleichmäßige Forderung wäre als solche nicht begreiflich, wenn sie sich auf eine Wertstruktur richten sollte, die von jener Relativität bestimmt ist; sie kann sich nur auf einen Wert der Seele schlechthin richten, der ein in sich absoluter ist. Freilich steht hiermit die Liebe, da sie noch immer eine ratio für sich anführen kann, noch nicht auf ihrer höchsten Stufe. Diese wäre erst erreicht, wenn auch jener letzte Fundamentalwert und damit jede Qualität, die sie rechtfertigte, verschwunden, wenn das Niedrige, Böse, Stumpfe das definitive Wesen irgendwelcher Menschen wäre, ohne daß noch ein Wertstrahl ausgespart bliebe — und die Liebe nun dennoch einträte. Nun erst wäre sie wirklich causà sui, nun erst würde um der Liebe willen geliebt, nicht mehr um eines außerhalb ihrer gelegenen Grundes willen. Es würde die christliche Liebe, wenn auch in ihrer eignen Richtung über sich selbst fortschreiten. Auch dies aber, daß sie es nicht tut, daß sie an einem geglaubten absoluten Wert der Seele als dem apriorischen Zielpunkt der Liebesbewegung haftet — dieser Glaube, der freilich tief religiös ist, wie der an den absoluten Wert des Daseins überhaupt, selbst wenn die »Welt« verrucht, elend und gegengöttlich wäre — reicht aus, um der Undifferenziertheit der christlichen Liebe den positiven Stützpunkt zu geben. Denn nun ist es begründet, daß sie sich um personale Differenzen, die nur etwas Relatives gegenüber jener Absolutheit sein können, nicht kümmert. Damit aber stellt sich diese Liebe eben jenseits des Lebens, das unvermeidlich in Relativitäten und Abwägungen von Art und Wert der Menschen und in differenziellen Reaktionen unseres Empfindens und Handelns gemäß diesen Abwägungen verläuft.

Ein dritter Hinweis endlich auf das gleiche Ergebnis, kommt von dem Verhalten des Liebenden selbst her. Dieses Verhalten folgt einem Typus, dessen Form besonders deutlich in Kants Ethik ausgeprägt ist. Kant empfand mit voller Entschiedenheit die prinzipielle

gegenseitige Fremdheit ja Heterogenität der beiden Elemente der sittlichen Welt: der Freiheit und des Gesetzes — und brachte sie zur Einheit, indem er erklärte, die Erfüllung des Gesetzes sei die eigentliche Freiheit. Entsprechend verfährt das Christentum mit dem Problem zweier religiöser Forderungen, deren Richtungen nebeneinander oder gegeneinander laufen: das individuelle Heil der Seele und der Liebe. Es rettet sich vor ihrem Dualismus, indem es bestimmt: die Liebe ist der Weg zum Heil. Auch vom Motiv der Heilsgewinnung aus gesehen haben aber die Gegenstände der Liebesakte keine Differenzen, die um ihrer eignen Bedeutung willen eine Differenzierung dieser Akte beanspruchen könnten. Freilich entgeht die christliche Liebe dadurch, daß sie die Individualität ihres Gegenstandes ganz durchdringt und sich ihr hingibt — obgleich die Unterschiedlichkeit dieser Individualität sie nicht berührt — den bedenklichen der Folgen Tatsache: Daß in der Gleichgültigkeit von Wert und Würde des Gegenstandes für den Liebesakt als solchen eine gewisse Verächtlichkeit dieses Gegenstandes liegt. Es ist dies eine übersteigernde Pointierung des Zuges aller Liebe, daß sie etwas Unverdientes ist. Selbst gegen gleiche Gegenliebe kann sie nicht einfach aufgerechnet werden, so daß kein unbeglichner Rest bliebe, sie gehört zu den nicht quantitativ bestimmbaren, also prinzipiell nicht zu »verdienenden« Werten, weshalb sie ja auch eigentlich nicht »beansprucht« werden kann, sondern unter allen Umständen, auch wo höchste Darbietungen und Gegenwerte sie aufzwingen und ein Recht auf sie zu geben scheinen, doch immer noch Geschenk und Gnade bleibt. Alles Unverdiente aber, das uns von einem persönlichen Wesen kommt, auch wenn es Glück und Gnade ist, drückt irgendwie herab; und wenn es nur dem Bettelstolz als Demütigung erscheinen mag, so empfindet doch auch der freier und größer Denkende ihm gegenüber Demut, von der der Empfang jeder großen Liebe ein Element enthält. Aber auch der »Gnade« kann man mehr oder weniger »würdig« sein. Und daß für die christliche Liebe eben als Liebe dieser Unterschied nicht besteht, — obgleich sie ihn in andre Wertungsreihen einstellen mag — könnte leicht zu einem Gefühl der Demütigung führen, insbesondere, wenn das Unverdiente nicht einmal Gnadenwahl ist, sondern jedes Wesen gleichmäßig trifft. Nur das für diese Form der Liebe bestehende Interesse für die volle Individualität ihres Gegenstandes vermag dieses Gefühl hintanzuhalten. Die Fremdheit gegen die Form des Lebens als solchen aber bleibt auch hier noch bestehen, wo das personale Motiv: das eigne Heil vermittels der Liebe zu gewinnen, die christliche Liebe besonders nahe an das Leben mit seinen natür-

lichen primären Antrieben heranrückt. Denn diese Antriebe, je weniger in sie Ideen oder Normen lenkend eingreifen, folgen durchaus den Zufälligkeiten der inneren Entwicklung oder der äußeren Anstöße. So gesetzlich das Leben des Ich in sich sein mag, so sehr all seinen Aeußerungen eine gemeinsame Farbe durch seinen beharrenden Grundcharakter kommen mag, so ist doch — und gerade dann wenn es der nur in ihm selbst liegenden Einheit untertan ist — sein Verhältnis zur Welt außer ihm ein gewissermaßen zufälliges, ganz differentes, bald an diesen, bald an jenen Punkt als Ziel seiner Impulsivitäten rührend.

Das religiöse Leben überhaupt führt zweifellos schon von sich aus an die Liebesstimmung heran, wenn auch in den mannigfaltigsten Stufen und Weisen. Schon weil die Idee jeglichen göttlichen Wesens einen Brennpunkt darstellt, in dem die Existenzstrahlen vieler Individuen neben dem des einzelnen Gläubigen zusammenlaufen. Ich kenne keine Religion, die nicht irgend etwas von metaphysischer, ritueller oder praktischer Solidarität und altruistischer Aufforderung, wenn auch nur innerhalb eines ganz engen Kreises, einschlösse, ja vielfach ist sie geradezu der Ausdruck oder die Hypostasierung für die Einheitlichkeit einer Gruppe. Je mehr sie als unmittelbare Lebendigkeit auftritt, desto entschiedener werden interindividuelle Folgen von ihr so verlaufen, als ob sie von Liebe zu den von ihr designierten Glaubensgenossen bestimmt wären — auch wenn dem tatsächlich andre Motive zum Grunde liegen. Wenn ihr Wesen sich, statt in eine bestimmte Art, das Leben zu führen, mehr in ein Dogma verlegt, so wird dieser Erfolg zweifelhafter. Denn mit dem Dogma vollendet sich die Enthebung der Religion aus der Sphäre des Lebens in die der Idee. Das christliche Dogma aber hat die Liebe in sich aufgenommen, und sie eben damit in diese zweite Sphäre gehoben, wo sie eben als »christliche Liebe« jene besondre Form der All-Erstreckung zeigen kann, mit der sie uns ihre Fremdheit gegen den Eigenrhythmus des Lebens als solchen verrät. Insofern das Christentum als unspezifisches religiöses Leben angesehen wird, führt es nur bis zur Schwelle der Liebe, wie das sexuelle Leben es auf seinem Gebiete tut; sie ist solange nur latent in ihm, ein Akzidens der allgemeinen Gerichtetheit des religiösen Lebens. Nun aber bewirkt das Christentum die große Achsendrehung: nun ist umgekehrt die Liebe ein letzter zentraler Punkt — womit sie eigentlich erst »Liebe« wird — zu dessen Realisierung das Leben mit seinen religiösen Energien aufgerufen wird. Nachträglich kann sie natürlich auf das Leben zurückwirken, darein aufgenommen werden. Sie bleibt dann aber eben

ein aufgenommener Inhalt aus einer Sphäre eigener Geltung stammend, nicht aus dem Leben selbst, das von sich aus über die ihr eigentümliche Form gar nicht verfügt. So ist zwar die Vorform der Liebe ein Element oder Produkt des religiösen Lebens, wie sie eines des biologischen Lebens ist, aber indem sie wirklich christliche Liebe und Bestandteil des Dogmas wird, transzendiert sie auch diesen Modus oder Bezirk der Lebendigkeit; von ihm wieder aufgenommen, verrät sie ihre transvitale Eigenheit darin, daß sie sich den auswählenden und individualistischen Bestimmungen, den Unterbrochenheiten, Begrenzungen und Beeinflußbarkeiten des Lebens als solchen, auch des religiösen, enthebt.

Bruchstücke und Aphorismen.

Daß sich an den Begattungstrieb, der nur der Fortpflanzung des Lebens dient, die Liebe schloß, die nach diesem gar nicht fragt — das ist eine ungeheure Erlösung vom Leben. Wie die Kunst es ist, sobald sie sich über das Natürliche erhebt, das Religiöse, sobald es von Furcht und Hoffnung frei wird.

Die Liebe, die etwas ganz Selbständiges, Transvitales geworden ist, an der sich die Abkehr vom Leben und dem Dienst an ihm vollzogen hat, wird in der erotischen Natur wieder zu einem Leben, wie in dem Künstler die überteleologisch gewordene Kunst.

Gerade wenn man von erotischer *Natur* spricht, kann es sich nur um eine Art von *Leben* handeln. Gerade das *Leben* eines solchen Menschen, mit seiner inneren Teleologie, seiner Kraftbewährung, seinem Rhythmus, ist hier von dem bestimmt, was sich vom Leben befreit hat, es ist in ihm wieder Leben geworden. — Darum konnte der H. Franziskus eine erotische Natur sein.

In der erotischen Natur hat sich die Liebe am vollständigsten vom Zeugungszweck emanzipiert — und das Entscheidende, in die Tiefe der Lebens-Metaphysik Hinabreichende ist es, daß dies eben nicht Abstraktion, sondern Natur ist.

In der erotischen Natur ist die Liebe Selbstzweck — weder daß sie der Fortpflanzung dient, noch daß sie dem Genuß dient, ist ihr entscheidend.

Erotische Natur? Eine, bei der die Liebe das Apriori der inneren Beziehung zu anderen ist? Das Apriori bedeutet ja auch nicht, daß es auf jeden Stoff angewendet wird. Wir denken tausendfach nicht kausal (richtiger- und ungesagterweise) und dennoch ist die Kausalität apriori. Denn nur w e n n wir so denken, denken wir richtig und bringen die theoretische Welt so einheitlich zusammen wie sie sein soll. So liebt zwar die erotische Natur nicht immer und nicht jeden, aber nur insoweit sie es tut, bringt sie sich ganz zusammen, erfüllt sie ihren objektiven Lebenssinn.

Verhält sich die erotische Natur zu dem gewöhnlichen Liebenden, wie die schöne Seele zu dem bloß Moralischen?

Die erotische Natur als Grenzfall:

Liebe muß tatsächlich vom ganzen Menschen auf den ganzen Menschen gehen. Denn das rein Sinnliche wie das rein Geistige der Person steht jenseits der Individualität, bei beiden wäre der Ersatz durch beliebig viel Einzelne möglich.

Die erotische Natur vielleicht die, für die Nehmen und Geben eines sind, die gibt indem sie nimmt, nimmt indem sie gibt.

In der erotischen Natur ist die Beziehung zum Anderen eine oder die Form ihrer immanenten Existenz — wie das räumliche Außereinander die Form der an sich unräumlichen Anschauung ist. Das dem Begriff nach der Seele Transzendente ist ihr metaphysisch oder erkenntnistheoretisch immanent. Der nicht erotische Mensch liebt eben nach außen hin — bei dem erotischen ist dies Außen eine innere Funktion.

Ist eine erotische Natur eine solche, bei der die Liebe eine Produktivität des Wesens ist, nicht nur die Reaktion auf einen Reiz? In der Jugend, in der wir nur überhaupt lieben wollen und müssen, sind wir entweder alle erotische Naturen (aber das Vorübergehen dieser Epoche beweist, daß dies nicht individueller, sondern nur genereller Natur ist) oder man kann das Anschießen der sinnlichen Impulse, auch wenn sie rein innerlich entstehen, dennoch als einen »Reiz« ansehn, der dem eigentlichen Zentrum der Seele äußerlich ist und sich nur der Distanz nach von dem Reiz durch ein schönes Mädchen unterscheidet.

Eine erotische Natur ist in jedem Fall eine solche, die in jedem Augenblick weiß, wozu sie lebt — auch wenn dieses Wozu sich nicht realisiert.

Was der erotische Mensch jedenfalls nicht ist: ein sparsamer Haushalter, ein differenzierter Berufsmensch, ein Hypochonder.

Der Opern-Don Juan ist nur physiologisch getrieben, mit der Nuance, daß er dem Trieb nur an immer wechselnden Frauen genugtun kann, der einzelnen sofort überdrüssig ist. Nur scheinbar Individualismus, nur scheinbar Widerspruch gegen das rein Generelle des Triebes. Denn es bedeutet gerade, daß nicht die Individualität der Frau ihn anzieht, die sich gerade erst nach der ersten sensuellen, und also generellen Befriedigung entfaltet, sondern nur die formale Tatsache der Abwechslung. Es ist begreiflich, daß diese gerade da als Reiz nötig ist, wo die Motivierung rein generell ist.

Verschieden davon noch der Typus, wo weder der Trieb als terminus a quo, noch die Lustgier nach dem suprême moment das Motivierende ist, sondern der Reiz der Verführung als solcher. Teils sadistischer Machtwille, teils Vordatieren des Reizes auf eine Vorstufe, was noch nicht mit der einfachen Antizipation zusammenfällt, sich vielmehr von der Beziehung zu dem physischen Definitivum ganz getrennt halten kann.

Der höchste Typus des Don Juan, der freilich nicht bis zu 1003 geht, besteht da, wo ein ungemessen starker, vielleicht das Absolute der Persönlichkeit bildender genereller Trieb sich nur und sogleich in einer individuellen Leidenschaft verwirklicht, an ihr seine alleinige Form findet. (Analogie zu Schleiermachers individualistischer Metaphysik.)

Es gibt Naturen, die in gewissem Sinne erotisch sind, aber im Sinn, der durch eine Achsendrehung zustandekommt: die durchaus geliebt sein wollen, immer und von jedem, aber nicht nur sich im einzelnen Fall nicht dagegen einsetzen, sondern überhaupt nicht liebende Menschen sind. Die Erotik ihrer Natur, die zweifellos da ist, äußert sich nur in diesem Habenwollen der Liebe. Dabei sind sie keineswegs passivistische Naturen, sondern das Geliebt-Werden-Wollen ist eine leidenschaftliche Aktivität, für die sie alles mögliche einsetzen. Sie wollen nicht geliebt werden, weil sie selbst lieben, sondern überhaupt aus keinem »Weil«. Es ist das Urphänomen ihrer Natur.

Vielleicht daß die erotische Natur dem Allgemeinen gegenüber die Empfindung hat, die in anderen nur durch Individualität ausgelöst wird.

Für die erotische Natur wird das nur einem Individuum gegenüber (ja eigentlich nur e i n e m Individuum gegenüber) mögliche Gefühlsverhältnis zum allgemein durchgehenden (wenn auch in verschiedenen Maßen) — ohne aber in pantheistische Verneinung der Individualität zu fallen.

Die erotische Natur ist nicht notwendig pantheistisch. Im Gegenteil die pantheistische Lieblosigkeit gegen das Individuum als solches kann ihr nicht sympathisch sein. Viel eher ist die Schleiermachersche Philosophie ihr Ausdruck. Sie hat tatsächlich die liebende Gesinnung gegen jeden, nicht weil er der allgemeine Mensch ist, oder weil der Weg zum Ganzen und Absoluten über ihn führt, sondern sie macht an ihm Halt, sozusagen, als ob es in diesem Augenblick nichts in der Welt außer diesem gäbe; auch diese Empfindungsweise kann ja sehr verschiedene Grade haben. Sie ist der Typus der Seelen, die verzeihen, nicht weil sie verstehen, sondern obgleich sie verstehen. Sie liebt nicht alle sondern jeden, sie hat die feinste Beziehung zum Einzelnen als solchen, der Einzelne ist ihr nicht aus irgendeinem Grunde, der außerhalb seiner liegt, liebenswert.

Bei der erotischen Natur ist die Liebe keine Relation zu einem anderen, sondern in sich beschlossene Absolutheit ihres Seins. Die Liebe, die sich vom Dienst des Lebens befreit hat, wird hier wieder zum Leben — zu einem Leben auf höherer Stufe. Darum kann sie sich zu beliebigen Relationen entfalten. Ich habe erotische Naturen gekannt, die einen einzigen Menschen geliebt haben, vorher gar nicht wußten, was Liebe war und nun die Absolutheit ihres erotischen Daseins in diese eine Relation hineinlegten, ohne daß eine Schwankung auch nur denkbar gewesen wäre. Und andere, bei denen ihr Wesen in eine All-Liebe aufging, wie eine immer erneute Atmosphäre aus ihnen um sie aufstieg und jeden, der in ihre Nähe kam einschloß. So kann die religiöse Natur ebenso monotheistisch wie pantheistisch oder polytheistisch sein. Das Letztere vielleicht am schwierigsten, weil zwischen den einzelnen Punkten, auf die sich die Intention richtet, sozusagen leere Strecken bleiben.

Das Phänomen der erotischen Natur ist der Pol einer ideellen Skala, die vom Individuellsten zum Allgemeinsten führt. Auf der einen Seite steht die singuläre Liebe zu der einen Person, weil sie diese bestimmte ist, das Entstehn und Bestehn der Liebesfunktion an diesem einen Inhalt. Zwischen dem Allgemeinen und dem Individuellen des Vorgangs existiert hier keine psychologische oder ideelle Scheidung, das Subjekt kennt das Wesen der Liebe oder »die Liebe überhaupt« ausschließlich als diese individuelle Liebe, die von ihrer Wurzel her ausschließlich durch dieses Objekt hervorgerufen ist. Die zweite Stufe ist es, wenn sozusagen das andre Geschlecht als ganzes an die Stelle jener einen, die Liebe aufrufenden Individualität tritt. Es gibt Männer, die die Frau als solche lieben, das weibliche Wesen überhaupt. Hier sind noch die beiden Typen unterschieden: manche Männer lieben sozusagen alle Frauen, die Summe der einzelnen, wobei eventuell also die Individualität einer jeden als solche und besonders geliebt werden kann; andre lieben das weibliche Prinzip, die höhere oder tiefere (abstrakte oder organische) Einheit jenseits der Einzelnen und ihrer Summe; hier gilt die Liebe der Einzelnen oft in dem Maße, in dem sie dieses Prinzip vollständig und intensiv darstellt. Zur äußersten Allgemeinheit indes steigt das erotische Verhalten auf, indem seine Voraussetzungen exklusiv in das Subjekt hineinrücken. Dieser Mensch ist von sich aus so beschaffen, daß er lieben muß. Das bedeutet für sein ganzes Wesen eine Färbung und Tendenz, die sich an seinem Verhältnis zum andern Geschlecht vielleicht am stärksten und deutlichsten entfalten wird, aber auf dieses gar nicht beschränkt bleiben kann. Die erotische Stimmung ist für eine solche Natur eben das Apriori, wodurch allein die erotische Form oder das erotische Element für ihre gesamten Aeußerungen als allgemein und notwendig bestimmt wird. Es ist durchaus nicht erforderlich, daß dieses Apriori immer eine ungemischte Erscheinung oder gar etwa eine sexuelle ergäbe. Die Sexualität ist eines seiner Betätigungsgebiete, aber wie alle andern ein relativ zufälliges, äußerliches, als Material gegebnes. Das Verhalten zu jedem beliebigen Menschen oder zu Gott, zur Natur oder zum Schicksal wird nicht weniger durch die erotische Anlage bestimmt oder mitbestimmt. Nur Maß und Art dieser Bestimmung hängt von der Individualität des Objekts ab, in absolutem Gegensatz zu dem ersten Typ, in relativem zu dem zweiten.

Die prinzipielle Frage ist allerdings: geht alle Erotik von der Sexualität als ihrer Quelle und bleibenden Substanz aus, oder ist die Erotik eine primäre, selbständige Beschaffenheit der Seele?

Schon die einfache Tatsache, daß es überhaupt Liebe gibt, die weder inhaltlich noch genetisch mit Sexualität zu tun hat, spricht für das letztere. —

Die einer Natur einwohnende Erotik kann sich ebenso in Verbitterung, Pessimismus, Welthaß umsetzen, wie die Liebe zu einem einzelnen Menschen in Haß umschlagen kann, der dann etwas ganz andres ist, als ein auf andrer Basis entsprungner.

Es gibt erotische Naturen, die nicht sexuell sind. Vielleicht Jesus, vielleicht Spinoza — der so erotisch war, daß er sogar daraufhin, daß er die Dinge begriff, sie zu lieben behauptete. Freilich tritt die Erotik meistens in der Form der Sexualität auf, so daß die meisten Menschen keine andere kennen und dadurch die ekelhaften Verwechslungen entstehen — die einem die Vorstellung erwecken könnten, die Psychologie sei in die Hände von Schlächtergesellen übergegangen — daß die Glut religiöser Mystiker für mittelbare Sexualität gehalten wird, während sie unmittelbare Erotik ist. An dem Begriff der Erotik wird am klarsten, was ich über die Liebe (selbst im sexuellen Sinn) gesagt habe: daß sie ein solipsistischer Zustand ist, ein Sein des Subjekts, das erst sekundär mit dem Gegenstand, dem Leben zu tun hat. Die erotische Natur ist eben erotisch, auch wenn sie niemanden liebt, wie der starke Mensch stark ist, auch wenn ihm keine Aufgaben gestellt werden.

Die Sinnlichkeit ist an sich das Generelle und insofern der eigentliche Gegensatz zur Liebe. Die Stufe, auf der auch die höheren Menschen jetzt vielfach angelangt sind, ist ein Nebeneinander von beiden, das ziemlich unorganisch, uneinheitlich ist; das eine wirkt als ein Zusatz zum anderen. Problem: die wirklich durchdringende Individualisierung der Sinnlichkeit, und zwar eine solche, die durch die Liebe bewirkt wird. Es kann auch eine geben, die nur Sache einer allgemein geistigen Differenzierung, ja Raffiniertheit ist. Aber diese ist doch nicht prinzipiell dem einen Gegenstand verhaftet, sie kann sich mit einem Wechsel des Geschmacks oder überhaupt der Faktoren die diese Verfeinerung bestimmten, auch einem anderen Gegenstand zuwenden. Erst wenn sie durch die Liebe geschieht, ist die Individualisierung wirklich definitiv und in der Sache selbst begründet.

In dem sexuellen Akt schon Liebe zu sehen, ist zwar ein sehr edler Optimismus, ein ideales Bemühen, das Niedrige zu adeln — aber völlig verkehrt. Das Leben stammt nicht aus der Liebe, sondern die Liebe aus dem Leben. Deshalb ist sie, sobald sie selbständig geworden ist, auch unfruchtbar. Sie kann von sich aus nicht das Leben erreichen, dies muß noch von vornherein in ihr sein.

In dem hochzusammengesetzten Organismus übernimmt ein Teil der Zellen arbeitsteilig das Fortpflanzungsgeschäft, das früher die einzelne Zelle als ganze ausübte. Diese Arbeitsteilung, die bei dem nur sexuell erregten Menschen auch seelisch besteht, wird in der Liebe wieder rückläufig: der ganze Mensch liebt. Bei dem höher kultivierten Menschen findet diese Rückläufigkeit sowieso statt; seine sexuelle, bzw. erotische Reizbarkeit beschränkt sich, aktiv wie passiv, keineswegs auf den spezifisch sexuellen Bezirk, sondern erstreckt sich eigentlich auf den ganzen Körper. Bei der erotischen Natur auf die ganze Seele.

Der Geschlechtsakt enthält in seiner naturhaften Primitivität den Trieb und den Zweck entweder gleichzeitig oder in Indifferenz. Das Tier fühlt sich getrieben und dient damit dem Gattungszweck. Die menschliche Ausbildung legt den teleologischen und den impulsiven Charakter des Aktes auseinander, indem es ihn freilich mit ganz andern Inhalten erfüllt. Der Mensch kann ihn um des Vergnügens willen suchen, ohne daß der Trieb eine Rolle spielt oder nur eine solche, wie es als Bedingung der allein entscheidenden Lustbegier erforderlich ist. Die Teleologie der Gattung ist hier zwar gleichfalls radikal verschwunden, aber eine subjektive ist an ihre Stelle getreten, die dem Akt nicht minder den reinen Charakter des Mittels zum Zweck gibt. Andrerseits drängt die rein seelisch-erotische Leidenschaft zu der körperlichen Vereinigung — wobei zwar der generelle Trieb, wie latent er sonst auch sei, vorausgesetzt werden muß, während jede auf Zeugung gehende Teleologie völlig verschwunden ist — ebenso wie jene genußsuchende. Es ist freilich Trieb, aber als solcher nur die ins physische sich fortsetzende Konsequenz der rein individuellen Erotik, von dem Gattungszweck wie von jedem Zweck überhaupt emanzipiert. Hier gilt nicht die banale Genealogie: der Geschlechtstrieb ist die Basis der Liebe — sondern umgekehrt!

»Die ausgebildete normale Sexualität ist die Verengerung und Zuspitzung einer in früherem Stadium des Individuums durch den

ganzen Körper und Nervensystem verbreiteten Triebhaftigkeit. Diese nimmt erst mit solcher Zuspitzung auf die Genitalorgane den Charakter der Sexualität an«[1]). Eine erotische Natur scheint mir nun eine solche zu sein, bei der die ganze Triebenergie und Triebverzweigung den erotischen Charakter schon annimmt, *bevor* sie noch die sonst dazu erforderliche Verengerung erfahren hat.

In zwei Fällen ist der Kuß symbolisch: in der Freundschaft und in der reinen Sinnlichkeit. Dort symbolisiert er die geistig-gemütliche Beziehung, hier das sexuelle Definitivum. Der Kuß der Liebe aber symbolisiert nichts, es ist die Sache selbst — wie die Musik, die alles was sie bedeutet, unmittelbar *ist*.

Die Liebe als Suchen, Versuchen. Wir suchen den anderen in uns, in unserem eignen Gefühl. Dieses Suchen heißt Liebe. Wir lieben ihn nicht erst und dann suchen wir ihn.

Vermöge der Liebe findet der Mann den Weg von dem ganzen weiblichen Geschlecht zu der einen Frau, die Frau den Weg durch den einen Mann zu dem männlichen Prinzip überhaupt. Dort ist es Verdichtung, hier Erweiterung.

Wie generell die Liebe des Mannes und der Frau sich unterscheiden, zeigt sich vielleicht am deutlichsten, ja krassesten, an den völlig entgegengesetzten Empfindungen und Beurteilungen, die wir einerseits an die Liebe des jungen Mädchens zu dem sehr viel älteren Manne, anderseits an die des jungen Mannes zu der sehr viel älteren Frau knüpfen.

Die metaphysische Erotik: durch die Welt hindurch die Frau zu lieben und durch die Frau hindurch die Welt.

Daß die Liebe das Ewige im Individuum sucht, mag sein — aber sie kann ebenso das Individuum im Ewigen suchen, kann ebensogut die Wesensrichtung des Menschen auf das Absolute und Ueberindividuelle zusammenziehn in das Definitivum einer individuellen Erscheinung und des Verhältnisses zu ihr.

---

1) Jung, Versuch einer Darstellung der psychoanalytischen Theorie bzw. der Erotik, 39/40.

Plato liebt das Allgemeine im Individuum, wir das Individuum als solches. Aber gehört diese Alternative zwischen Allgemeinem und Individuellem nicht zu den Alternativen, jenseits deren es ein Drittes gibt? Zeigt dies nicht vielleicht grade die Liebe? Ist dieses Dritte nicht oft etwas, was nur *sein*, nur erlebt werden kann und muß, und sobald es intellektuell erfaßt werden soll, in die Alternative übergeht, deren Unzulänglichkeit wir fühlen aber eben logisch nicht überwinden können?

Gegenüber dem unmittelbaren Sein des einfach Lebendigen, das von sich aus kosmisch verwurzelt ist, gegenüber auch dem Gegenstück dazu, der Plotinischen Ekstase — ist das Wissen ein Fernstellen, ein Distanzsetzen zwischen Subjekt und Objekt, wie die Mystiker es auch abschätzen. Vielleicht aber ist es doch der Versuch, diese schon geschehene Spaltung zu überwinden, vielleicht auch der *eine* Akt, der die Spaltung überwindet, indem er sie schafft, sie schafft indem er sie überwindet. Allein der Getrenntheit bleibt das Uebergewicht über die Versöhnung, die Herstellung der metaphysischen Einheit von Subjekt und Objekt ist auf diesem Weg nicht zu erreichen, es bleibt ein unendlicher Prozeß. So mag es sich mit der Liebe verhalten. Ich spüre unterhalb ihrer ein Verhältnis der Seelen — »Verhältnis« ist schon ein dualistisch fälschender Ausdruck — eine Zwei-Einheit, eine Absolutheit des Zusammenseins, Zusammenwerdens, welches nicht Liebe ist. Diese ist schon Fernstellung, Gegenüber, Vorausgesetztheit des Fürsichseins — und zugleich der Versuch, dies zu überwinden. Das kann nicht gelingen; hat das Bewußtsein erst einmal von jenem »Verhältnis« Besitz ergriffen, so macht es dieses wirklich zu einem Verhältnis, bringt es in seine eigne antithetische Form. Gelänge die Bemühung, so würde eben die Liebe nicht mehr bestehen, sondern jenes andere; gerade wie die mystische Einheit mit der Seinstotalität eben nicht mehr Erkennen ist. — Plotin: die Einheit mit Gott in der Ekstase dauert nur kurz, weil der Mensch in seiner Schwachheit fürchtet, Gott nicht zu besitzen, wenn er ihn sich nicht als Objekt gegenüberstellt; und damit gerade verschwindet er. Mit dem Gegenüber der Liebe, durch das sie freilich erst empirische Liebe wird, entsteht ihre Problematik und ihr Widerspruch. Es liegt ihr etwas zugrunde, aus dem sich das Zweiheitliche erst entwickelt.

Gerade wenn man zu Zweien ist, ist man allein: denn dann ist man eben getrennt, ist »gegenüber«, ist der Andre. Und wenn man

zur Einheit verschmolzen ist, ist man wieder allein: denn nun ist nichts mehr da, was die Einsamkeit des Nur-Eins-sein aufheben könnte. Da man nun aber in der Liebe nicht einsam ist — so kann sie in diesem logischen Dualismus nicht aufgehen. Auch nicht dadurch, daß man seine Seiten durch eine Kontinuität verbindet, wie es Plato versuchte: sie den Weg vom Nichthaben zum Haben zu nennen, also von dem zu Zweien sein, zum Einssein (wie es das Symposion ja auch deutet). Diese bloße Vermittlung zwischen den Polen, deren keiner Liebe ist, stellt sich nicht entschieden genug jenseits ihrer. — Entsprechend im religiösen Verhältnis: es bedeutet weder von Gott getrennt, ihm dualistisch gegenüber zu sein, noch mit ihm zur Einheit verschmolzen zu sein.

Insofern ist die Liebe die reinste Tragik: sie entzündet sich nur an der Individualität und zerbricht an der Unüberwindlichkeit der Individualität.

Es gehört zu unseren tiefsten Schwierigkeiten und Verhängnissen, daß wir die Intensität eines augenblicklichen Zustandes zum Bestimmungsgrund dafür werden lassen, auf eine wie lange künftige Dauer wir eine Verfassung oder ein Verhältnis anlegen. Wir haben gar keinen anderen, denn jede rationale Ueberlegung, welche Dauer denn die richtige wäre, kann als objektives Kriterium nur ihre logische Form bieten und muß als ihre materiale Voraussetzung, die allein den materialen Entschluß ermöglicht, eben jene momentane Zuständlichkeit — das einzige worüber wir verfügen — annehmen. Wir haben keine Formel, die mit objektiver Genauigkeit die Intensität des Jetzt auf die Extensität der Zukunft zu projizieren gestattete. Und vor allem: wie wir künftig sein werden, hängt überhaupt nicht eindeutig von jener Intensität ab; zwei Entwickelungsreihen von durchaus verschiedenen Kurven können an einem Punkt die genau gleich große Intensität zeigen. Ob dieser Punkt der echte Repräsentant unseres Entwicklungsgesetzes überhaupt ist oder nicht ist — darüber haben wir nur selten ein richtiges Urteil.

Ein subjektiver Reflex verleiht der Ehe einen eudämonistischen Erfolg, den die freie Liebe nicht besitzen kann: daß jeder Augenblick die ganze Zukunft in sich schließt, daß kein Ereignis isoliert, sondern ein Durchgangspunkt im Leben dieses Sozialindividuums zu Zweien ist, dessen weitere Entwicklungen latent in ihm liegen, von

ihm mit bestimmt werden. Diese Antizipation einer unabsehbar sicheren Zukunft, die in jedem Glücksaugenblick einer monogamen Ehe liegt, bewirkt eine unvergleichliche Erweiterung, Erhöhung und Vertiefung des Gefühls. — Aehnlich im Religiösen: das Kind Gottes empfindet jeden Augenblick des Lebens nur als Durchgangspunkt zu einer unendlichen seligen Zukunft, die latent in ihm liegt und die es psychologisch antizipiert. — Kontinuität des Lebens, die die Liebe und die Religiosität schafft.

Man möchte nach einigen Symptomen schließen, daß der Differenzierungsprozeß der modernen Kultur die Dauerqualität der Liebe von ihren obigen Materialitäten lösen, dieser eine von jenen immer unabhängigere Existenz gewährend wird.

Die Vorschläge, die Ehe durch freie Liebe zu ersetzen, entsprechen der Tendenz des Futurismus, der jetzigen religiösen Mystik usw. im Wandel der Kulturformen. Die alte Form ist ausgelebt, die neue noch nicht geschaffen, so glaubt man im Formlosen den angemessenen Ausdruck für das drängende Leben zu haben. Aber es bleibt derselbe Widerspruch wie im Expressionismus. —

Freilich auch hier das tragische Grundphänomen: daß das Leben sich eine Form schafft, die ihm zwar unentbehrlich ist, aber schon durch die Tatsache, daß sie Form ist, gegen die Bewegtheit wie gegen die Individualität des Lebens feindselig ist.

Unleugbar besteht zwischen der Erotik und der Formfestigkeit der Monogamie ein Widerspruch, der sich nur durch glücklichen Zufall versöhnt. Tragisch wird er dadurch, daß die Erotik dennoch tatsächlich auf sie hindrängt. Es gehört zu seinen Symptomen, daß die Liebe sehr häufig durch den Gegensatz der Naturen erzeugt wird, die gute Durchführung der Ehe aber in hohem Maße von ihrer Aehnlichkeit abhängt. Die Familienähnlichkeit hat schon ihren guten Sinn als Bedingung der Familienmöglichkeit. Und zwischen Mann und Frau muß schließlich auch eine Familienähnlichkeit bestehen. Sind die Gegensätze, die ursprünglich das Anziehende und Verbindende waren, so stark, daß sie dies hindern, so gehts mit der Ehe nicht.

Die Liebe ist eine Bindung der Seele, gerade wie die Sittlichkeit; die Seele gehört nicht mehr in dem gleichen Maße sich selbst, ist nicht mehr ebenso frei, wie sie es war, als sie noch nicht liebte.

Die ideale Aufgabe ist nun genau wie gegenüber der Sittlichkeit: die Beschränkung der Freiheit ist als die höhere Freiheit zu fühlen, dasjenige, was dem Ich als ein Forderndes und Bestimmendes von außen kommt, als eine Erweiterung des Ich zu begreifen. Gewiß, wir müssen die Worte nachsprechen, die uns der sittliche Imperativ und die uns die Liebe soufflieren; aber wir selbst sind die Dichter, die das von jenen Vorgesprochene verfaßt haben. Es gibt nur zwei Arten, die Freiheit und die Beschränkung der Freiheit als eines zu fühlen: entweder muß das imperativisch Vorgezeichnete aus dem Ich entsprungen oder das Ich aus jenem entsprungen sein. Entweder ist unser Ich das eigentlich produktive und autonome und kommt in Sittlichkeit und Liebe zu seinem vollsten Ausdruck, ihre Forderungen sind die idealen Formen seiner selbst, die es nur noch mit seiner Realität zu erfüllen hat; oder sie gehören einem metaphysischen Reiche an, dessen Ausstrahlung oder vielleicht nur dessen Metöke unser Ich ist.

Ein wirklich freier Geist ist nur der Liebende. Denn nur er tritt jeder Erscheinung mit derjenigen Fähigkeit und Neigung zur Aufnahme, zu Beurteilung aus ihr selbst, zu vollem Empfinden aller ihrer Werte gegenüber, die durch kein Vorangegangenes oder sonst schon Feststehendes eingeschränkt wird. Der Skeptiker, der kritische Geist, der theoretisch Vorurteilslose verhält sich anders. Ich habe immer bemerkt, daß diese Typen aus Angst vor Unfreiheit jene, wirklich von allem Draußen unhängige Aufnahme der Erscheinung, zu der immer eine Hingebung an sie gehört, nicht vollziehen. Der liebende Mensch ist der, der sich in dem inneren Verhältnis zum Anderen nicht hindern läßt — wie es im Praktischen nur an einem Gewaltmenschen zu beobachten ist. Der Haß ist nicht ganz ebenso frei gegenüber den positiven Werten der Anderen, wie die Liebe es gegenüber seinen negativen ist.

Die Kategorie des Nehmens und Gebens innerhalb der Erotik ist außerordentlich roh und unzutreffend. Sie gehört zu der mechanistisch-logischen Vorstellungsweise, die aus dem nachträglichen Verhältnis erstarrter, aus dem Lebenszusammenhang gelöster Elemente das zusammensetzen will was unmittelbar einheitliche Strömung des Lebens selbst ist. Da wird dann die Einheit, in der sich Zustände bieten aus der Zusammensetzung eines aktiven und eines passiven Elementes hergeleitet, die Güter der Liebe werden aus dem lebendigen Prozeß

der Liebe entfernt und zu etwas Substantiellem gemacht, das man nicht ist, sondern hat. Wie man »Vorstellungen« hat, die in Verhältnissen oder im Gleichgewicht stehen, oder wie Lust und Unlust gegeneinander balanciert werden.

Unglückliche Liebe im gewöhnlichen Sprachgebrauch ein ganz schiefer Ausdruck. Nicht erwiederte Liebe macht den Liebenden unglücklich, aber in ihr selbst liegt kein Unglück. »Unglücklich« ist die Liebe, wenn sie sich an einen Gegenstand wendet, den man ihrer unwert weiß, gegen den sich Reserven, Gleichgültigkeit, ja Abneigung neben der Liebe ja vielleicht in den tieferen Schichten unterhalb ihrer richten. Da liegt das Unglück wirklich im Liebesereignis, während es bei Unerwiedertheit doch nur etwas Akzidentelles ist, das bei eben derselben Liebe auch anders sein könnte und vielleicht morgen anders sein wird.

Rohe Oberflächlichkeit der Begriffsbildung: unglückliche Liebe — unerwiederte Liebe! Es gibt unerwiederte Liebe, bei der wir glücklich sind und erwiederte, die uns elend macht. Aber jene Synonymität beruht darauf, daß man das Wesen der Liebe im Erstreben gewisser Aeußerlichkeiten (sozialer oder physiologischer) sieht, deren Erreichung uns »glücklich macht« und die allerdings nur der erwiederten Liebe zufallen.

Irrige Identifizierung der »glücklichen Liebe« mit der erwiederten. »Glück haben« ist noch nicht »glücklich sein«.

Die Gleichgültigkeit der Gegenliebe bei Plato besteht doch zum Teil noch bei Shakespeare. Teils ganz unmittelbar, indem der Verliebte den Gegenstand seiner Liebe heiraten will und damit glücklich wäre, auch wenn es ganz evident ist, daß von einer Liebe derselben zu ihm keine Rede ist; so will in »Was ihr wollt« der Herzog Olivia, diese Cesario heiraten und bestehen darauf, obgleich sie wissen, daß sie nicht geliebt werden. Teils liegt es mittelbar in der überraschenden Schnelligkeit, mit der der Gegenstand der Liebe kreiert und gewechselt wird und mit der diese sich begnügt, so klar es auch ist, daß hier gar keine irgend fundierte oder dauernde Liebe sein kann. Nur in Romeo und Julia hat er davon überzeugen können. Ueber die Stufe des «ερως» ist auch Shakespeare, wenigstens in den Lustspielen, nicht hinausgekommen.

Schopenhauers Wille ist trotz seiner Gründung im metaphysischen Wesen des Subjekts doch durch den terminus ad quem bestimmt. Diesem Willen ist eigen, sich auf ein ihm äußeres Objekt zu richten, und darauf ruhen auch alle metaphysischen und pessimistischen Folgerungen Schopenhauers. Nun gibt es aber noch einen anderen Willen, der nicht begehrt, der nicht auf ein Haben geht und seine Befriedigung als Wille nicht von der Welt her erwartet: der Tatwille, der Wunsch, sich zu äußern, zu betätigen, zu bewähren. Dem entsprechen zwei Möglichkeiten der Liebe. Die eine will etwas von dem geliebten Gegenstand, will ihn in irgendeinem Sinne »haben«; ihr Sinn und ihre Entwickelung ist durchaus von der Erwartung und dem Eintreffen der Antwort vom Objekt her abhängig. Die andere liebt eben schlechthin, sie ist eine ganz subjektive — deshalb keiner Reaktion seitens des Objekts bedürftige — Funktion. Das »Wenn ich Dich liebe, was geht's Dich an«, ist nicht ganz in diesem Sinn. Denn dies ist ein Verzicht, eine Bescheidenheit, eine Hemmung des Begehrens. Die Liebe aber, die nur lieben will, braucht nicht zu verzichten, weil sie von vornherein nicht begehrt. Die christliche Liebe ist einigermaßen so angelegt. —

An der christlichen Nächstenliebe ist dies das Unsympathische, daß sie sich eigentlich immer nur um die Not des Nächsten kümmert, sich nur als Impuls zur Hilfe darstellt, durch die Not erst eigentlich hervorgerufen wird. Sie kommt nicht aus der Fülle und dem seligen Ueberschwang, der auch den Reichen beschenkt, und geht nicht auf Fülle und Ueberschwang, sondern auf notdürftiges Helfen. Und doch sollte Liebe diese beiden Strömungen haben — wie die Religion aus dem Zuwenig und dem Zuviel des Lebens kommt.

Daß die christliche Liebe wesentlich auf Helfenwollen geht, durch das Leiden des Anderen aktualisiert wird: dies zieht sie in das Generelle hinein. Dem tiefsten, ganz individuellen Leiden kann kein Anderer abhelfen, nur dem allgemeinen: Not, Krankheit, Verlassenheit kann man Hilfe bringen. Der Inhalt dieser Liebestendenz ist ebenso generell wie ihr religiöses Fundament.

Der »Geliebte« ist ein ganz besonderes Problem, das streng genommen mit der Liebe gar nichts zu tun hat. Die Liebe ist eben nur im Liebenden, der seelische Zustand des Geliebten aber ist in seiner Seele, in der sich nach der Voraussetzung nichts von Liebe findet. Die Art dieses Zustands hängt ganz von dem ab, was

an Beschaffenheit und Reaktionsweise in seiner Seele besteht. Sobald die erfahrene Liebe in ihm selbst Liebe hervorruft, ist er nun ein Liebender und das Problem fällt insoweit fort. — Freilich gibt die Sonderart der auf diese Weise entstandnen Liebe ein besondres Problem auf, ebenso das Phänomen der erwiederten Liebe, das Zusammen von Lieben und Geliebtwerden.

Geliebtwerden ist nur dann eine reine Passivität, wenn das Objekt der Liebe entweder überhaupt nichts von ihr erfährt oder keinerlei Reaktion (auch keine ablehnende) an sie wendet. Ist dies aber der Fall, dann ist wieder der sprachliche Ausdruck nicht ganz passend. Geprügeltwerden ist zwar auch eine Passivität, aber eine sehr entschiedene positive Bestimmung des Geprügelten, es hat seinen Sinn in seiner Reaktion, wenn diese sich auch ganz in ihm vollzieht. Eine solche aber muß auch im Geliebtwerden liegen, wenn es überhaupt etwas auf sein Objekt irgendwie Bezügliches bezeichnen soll. Sonst hat es überhaupt nichts mit ihm zu tun und die Bezeichnung Passivität sagt schon zuviel.

Sehr ungeklärt scheint mir der Begriff zu sein, daß man den geliebten Menschen »begehrt«. Der eine begehrt nur seine Gegenwart, der zweite das Bewußtsein der Gegenliebe, der dritte die Möglichkeit, sich für ihn aufzuopfen, der vierte einen Kuß, das fünfte die körperliche Hingabe. Aber die Grundfrage: begehren wir den eignen, durch diese Gelegenheiten hervorgerufenen eudämonistischen Zustand oder wollen wir, daß dieses statthabe, gewissermaßen objektiv, wie wir auch wollen, daß Werte realisiert werden, die uns persönlich gar nichts angehn, wobei dann unsre subjektive Reaktion etwas Sekundäres und Akzidentelles wäre?

Eine besondre Unklarheit wird dadurch hervorgerufen, daß wir bei dem Geschlechtsakt das generelle, rein physisch bedingte Lustgefühl in einer gewissen Selbständigkeit und inneren Sonderung gegenüber der individuellen Persönlichkeit und dem Verhältnis zu ihr zu erleben scheinen. Insoweit dies der Fall ist, ist der ganze Prozeß ein solipsistischer. Das rein Generelle der sexuellen Erotik ist rein egoistisch; und nur insofern wäre dies zu modifizieren, als das ego, als individuelles, in diesem Falle ebenso erloschen ist, wie das Du.

Begehren des Verschiedenen ein verschiedenes Begehren. Ebenso Besitzen des Verschiedenen ein verschiedenes Besitzen.

Die Gnade, die in jeder empfangenen Liebe lebt, ist freilich keine vom Liebenden willentlich erwiesene aber auch nicht nur Gunst des Schicksals überhaupt, das einem dieses Glück zugewandt habe. Diese ist es freilich auch, zugleich aber kommt sie doch von dem Liebenden, aus einer letzten Schicht oder Ganzheit des Persönlichen, die seines Willens gar nicht bedarf und ihm gar nicht zugängig ist. Wo Wille ist, ist schon keine absolute Freiheit mehr, da ist noch irgend etwas zu überwinden (sonst bedürfte es des Willens nicht), da ist eine spezifische Energie der Seele wirksam, nicht die einheitliche Kraft ihrer Gesamtwurzel.

Wie das göttliche Erhalten der Welt eine fortwährende Schöpfung ist, so ist das Erhalten der Liebe eines anderen ein fortwährendes Neugewinnen ihrer — und das Erhalten der eignen Liebe ein fortwährendes Neuschaffen ihrer.

Der große Gegensatz, der die Welt als Seele und die Seele als Welt bestimmt: Sein und Werden — offenbart sich auch an der Liebe. Neben den Menschen, denen die Liebe ein Seiendes, ein Beharrendes, ein Ein-für-alle-Mal ist, stehen die andern, für die sie dauernd *wird*, eine rastlose Entwicklung, ein Anders-Werden, Neu-Erwerben; nicht nur »Freiheit wie das Leben« verdient sich nur der, der täglich sie erobern muß, sondern auch Liebe.

Die Liebe zum Leben, die nicht das Leben begehrt — ist die zeitlose. Aller Wille hat etwas Zeitliches, er spannt sich zwischen dem Jetzt und dem Dann. Die Liebe, die nichts *will*, hat alle Getrenntheit der Zeitmomente in sich gesammelt. Ein solches Gefühl muß Spinoza gehabt haben — nur daß es für ihn der Gesamtheit des Seins galt. Damit aber wird der Gegenstand der Liebe doch dem Ich zu fern gestellt (darum amor intellectualis, der Gedanke greift beliebig weit aus), nur durch den Pantheismus zusammengebracht. Daß Gott uns nicht wiederliebt, ist die Begehrungslosigkeit. — Meine Liebe zum Leben: da ist die Liebe eben ein *Lebensvorgang* selbst, das Gefühl schließt alles ein, weil alles vom Leben getragen ist, was in mir ist. In dieser Liebe kehrt das Leben in sich zurück, wie Gott in Spinozas amor Dei in sich zurückkehrt.

Das Dekorative.

Ein ästhetisches Kapitel.

Von

Hermann Glockner (Heidelberg).

I.

Die Hauptschwierigkeit einer Aesthetik, die auf Grund eines logischen Ansatzes erkenntnistheoretisch verfestigt und in ihren Prinzipien klargestellt zu sein glaubt, besteht darin: nun auch kompliziertere Erscheinungen der ästhetischen Welt ihrer Struktur nach erkennen zu lassen und gewissermaßen aufzuhellen mit Hilfe eines Lichtes, das sich an den primärsten Gebilden jener Sphäre des Schönen entzündet hat. Nicht selten begegnet es, daß der Aesthetiker zwar mit einer logisch-erkenntnistheoretischen Fundierung sein wissenschaftliches Gewissen beschwichtigt, aber nur um in jenen späteren Teilen seines Werkes, die sich mit den Erscheinungsformen des Schönen im Einzelnen befassen, um so unbekümmerter und von prinzipiellen Bedenken unbeschwerter seine Gedanken etwa über Lyrik und über Monumentalkunst, über Rahmenerzählung und über den japanischen Holzschnitt der Reihe nach vorzutragen. Ich will nicht leugnen, daß auch auf diese Weise Vortreffliches geleistet werden kann und auch schon geleistet worden ist — aber gemessen am großen Gedanken eines philosophischen Systems, wie es zuletzt Hegel geschaffen und vertreten hat, erscheint ein solches Verfahren aphoristisch. Wenn wir uns auch wohl hüten werden mit Hegel das Erste und das Letzte in den Rahmen einer einzigen metaphysischen Konstruktion spannen zu wollen, wenn wir weiterhin auch den Rationalismus und Panlogismus Hegels ablehnen als eine ungeheuere Vergewaltigung, so brauchen wir doch auf den tiefsten Formgedanken dieses genialen Weltbändigers damit nicht zugleich verzichten. Dieser Formgedanke aber besteht in der Einsicht: insoferne das Einzelne überhaupt Form hat, insoferne der Teil überhaupt kein auseinanderfallendes Chaos,

sondern eben weil er Grenzen hat, die ihn als »Teil« erscheinen lassen, ein kleiner Kosmos ist, besteht eine Verwandtschaft aller Gestalten untereinander. Das Geheimnis der Formung überhaupt ist ein einziges — mit seiner Lösung muß der Schlüssel zugleich gefunden sein für alles Einzelne, insoferne es ein Geformtes ist. Hegel glaubte dieses Geheimnis gelöst zu haben mit der Einsicht in die metaphysische Struktur des Weltgeschehens, die mit der logischen Struktur des Denkens eine und dieselbe ist. Auch wir erheben uns über das Denken in seinem formallogischen Sinne. Aber wir biegen die metaphysische Spekulation Hegels ins Transzendentale zurück, indem wir die Gedanken Kants ebendort wieder aufnehmen, wo sie von Fichte ergriffen, aber allsogleich auch durch hinzugebrachte fremde Elemente getrübt und verdunkelt worden sind. Wir dringen am Leitfaden des Denkens zu einem Metatheoretischen vor; wir suchen die Struktur jeder möglichen Formung überhaupt ganz allgemein zu erfassen. Damit ist der Standpunkt gegeben, von dem aus der Gedanke eines weder metaphysischen noch rationalistischen Systems wenigstens nicht mehr absurd zu nennen ist — eines Systems, das wirklich diesen Namen verdient, insoferne es zwar nicht mehr im alten Sinne die gesamte Erfahrungswelt enzyklopädisch zu ordnen und dadurch zu deuten unternimmt, das aber doch das Prinzip einer solchen Weltordnung und Weltdeutung an die Hand gibt: den Gedanken einer metagedanklichen Formung selber, in dem sich das Heterogeformte eint, insoferne es ein Geformtes überhaupt und dadurch ein Einziges ist — und scheidet, insoferne es ein Heterogeformtes und dadurch ein Einzelnes ist[1]).

Von einem solchen Einzelnen sollen die folgenden Ausführungen handeln, die unter dem Gesichtspunkt des Systems d. h. eines Zusammenhanges, in dessen Mittelpunkt das Einzige steht, geschrieben sind.

2.

Aber wenn es schon ein Einzelnes ist, von dem wir sprechen, so ist es darum doch kein Vereinzeltes. Vom Dekorativen wollen wir handeln. Dekoratives ist ein typisches Gebilde d. h. ein irgendwie Mittleres zwischen dem Konkret-Besonderen und dem Abstrakt-Allgemeinen — was hier lediglich konstatiert sein soll; denn um die Struktur und den »erkenntnistheoretischen Ort« eines solchen »Typi-

1) Die allgemeine erkenntnistheoretische Grundlegung zu dieser Abhandlung habe ich in meinem Aufsatz »Die ästhetische Sphäre. Das erste Kapitel einer Aesthetik« Logos IX, 1 gegeben, dessen Kenntnis ich überall voraussetze.

schen« zu erkennen, müssen wir es zunächst einmal kennen, weil der Weltdeutung überall das Welterleben vorausgehen muß. Nachtwandlerisch formuliert sich das Lebendige auf diese und auf jene Weise und gibt seinen Schöpfungen Namen. Kenntnisse hat der Mensch, der von jedem Ding den Namen weiß; aber diese Namengebung ist eine ganz vorläufige Etikettierung. Wir finden uns mit ihrer Hilfe wohl in der Welt zurecht, aber wir haben damit noch nicht das Geringste begriffen. Die Erkenntnis hebt an, wo mit dem Namen ein ganz bestimmter Sinn verbunden wird, wo ein Sokrates auf Definitionen dringt, wo gefragt wird: mit welchem Recht bezeichnen wir zwei Dinge mit demselben Namen? Und die Erkenntnis ist wahrscheinlich am Ziel, wo restlos begriffen ist, was für ein Sinn in der Namengebung selbst schon steckt.

»Tatsache« ist, daß gewisse Zusammenhänge als »Dekoration«, daß gewisse Schöpfungen der Künstler als ihrem Wesen, ihrer Wirkung, vielleicht auch ihrer Absicht nach »dekorativ« bezeichnet werden. Wir wollen untersuchen: welche Zusammenhänge, welche Schöpfungen der Künstler sind das? Denn obwohl es sich hier um nichts Abstraktes, um kein Denkgebilde, um keinen Begriff handelt, so werden wir doch die Erfahrung machen, daß »Dekoratives« als solches befriedigend nicht zu ergreifen ist, weil es eben einen Typus darstellt, dem wir, ebenso wie wir den »Typus Pflanze« in jeder einzelnen Pflanze wiederfinden, zwar allenthalben begegnen, den wir aber bloß einfach hinnehmen dürfen, wenn er uns nicht sofort entgleiten und sich in seinen leeren Namen verwandeln soll, der gewissermaßen als eine Anweisung auf den Begriff figuriert — als ein Papiergeld, das genügen muß um »Handel und Wandel« aufrechtzuerhalten. So werden auch wir vorläufig durchaus nicht etwa »das Dekorative« seinem Begriff nach zu erkennen brauchen; es reicht vielmehr hin »Dekoratives« seinem Typus nach kennengelernt zu haben um es allseitig und überall in seinen speziellen Erscheinungsformen wiederzufinden. Wenn dies geschehen ist freilich, dann werden wir ohne uns weiterhin von irgendwelchen Gepflogenheiten der Namengebung, die wir als ein ganz vorläufiges Mittel sich in der Welt zurechtzufinden betrachten, stören zu lassen, nach dem Wesen solcher typischen Zusammenhänge und nach dem Sinn dieser typischen Kunstschöpfungen fragen. Damit wird der Name zum Begriff erhoben. Und zwar zum echten Begriff, zum »begriffenen Begriff«; denn der Name bleibt auch dort, wo er als Generalnenner auftritt, wo er als Gattungsbezeichnung in einem Vielerlei auf den Typus hinweist — ein Name. Weil aber — was die Erkenntnis ganz

zuletzt einsieht — schon bei jeder empirischen Namengebung begriffliche Momente mit im Spiele sind, weil unser vorwissenschaftliches Denken immerhin ein Denken ist, deshalb nur und auf Grund dieser »Tatsache« nur können wir überhaupt erwarten die Begriffe zu vollkommener Reinheit herauszuläutern. Für das »Leben« sind diese reinen Begriffe von einer merkwürdigen Unfruchtbarkeit; das Leben arbeitet viel leichter und besser mit jenen unreinen Halbheiten, die ebendeshalb, weil sie kein Letztes und Unumstößliches sind, immer Neues und Anderes aus sich erzeugen. Ein ganz reines Wasser schäumt nicht — Leben aber ist Schäumen.

Ein Mittleres zwischen diesem lebendigen Immeranders und dem begrifflichen Ewigdasselbe ist der Typus. Aber nicht nur zwischen Wirklichkeit und Denken wird er irgendwie in der Mitte stehen, sondern auch zwischen allem der theoretischen Wirklichkeit Analogen und jeder anderen Verewigungsmöglichkeit, die das Vielerlei der Kenntnisse, der Schauungen, der Ahndungen einer nochmaligen Formung unterwirft und dadurch sinnvoll verfestigt. Ich bin zu dem Ergebnis gelangt, daß speziell die »ästhetische Sphäre« drei typische Formungsmöglichkeiten kennt: die illustrative, die dekorative und die konstruktive Formung. Wie ich zu diesen drei »Modifikationen der Schönschau« (eine ganz vorläufige Bezeichnung!) gekommen bin und warum ich annehmen zu dürfen glaube, in ihnen wirklich die drei Haupttypen alles ästhetisch zu Erfassenden überhaupt gefunden zu haben — das überschreitet den Rahmen dieses in der Form einer geschlossenen Abhandlung dargebotenen Kapitels. Lediglich vom Dekorativen wird die Rede sein — und zwar ist das Ziel der Gedankenführung: Dekoratives seiner Erscheinung nach sehen zu lassen und dieses Formgebilde aus seiner typischen Existenz in die Sphäre begrifflicher Erkenntnis zu erheben. Dies kann nicht so ohne weiteres und gewissermaßen »auf einen Schlag« geschehen. Wer den Typus umschrieben hat, der hat noch lange nicht den Begriff erfaßt; aber wer vermöchte zu erkennen, bevor er kennt? Wenn wir also auch im Folgenden von »dem Dekorativen« sprechen, so ist das nicht etwa ein Begriff, den wir gebrauchen, sondern ein bloßes Wort, ein vorläufiger Name, eine Halbheit — hinter der sich allerdings die Witterung des Sinnes, die Ahnung der Definition und damit die Antizipation des Begriffs auf eine schwer zu begreifende Art und Weise irgendwie verbirgt! Wir gebrauchen diesen Namen um »Dekoratives schlechthin« d. h. den Typus des Dekorativen zu kennzeichnen. Diesen Typus selbst werden wir mit allen Mitteln, die uns die Sprache an

die Hand gibt »umschreiben« und diese Mittel werden bei all ihrer begrifflichen Unvollkommenheit besser dazu taugen uns untereinander verständlich zu machen als reine Begriffe. Soweit unsere nächstliegende Aufgabe. Haben wir uns dann vollständig verständlich gemacht über Dekoratives, soweit wir es schauen und erleben — dann beginnt erst die eigentliche Arbeit des Begreifens: die logische »Besinnung« des Aesthetikers, deren urteilsmäßig-prägnant festgehaltenen (nicht psychologisch-wirklichen, sondern gewissermaßen »reinen«) Verlauf man Definition nennen mag und deren Ergebnis der Begriff ist.

3.

Ueber den Typus »dekorativ« schlechthin wollen wir uns also auf irgendeine Weise verständigen; wir wollen Dekoratives kennen lernen seiner Erscheinung nach. Wir wollen die Welt des Schönen überhaupt sozusagen absuchen nach einem Typischen Immerwiederkehrenden, dem wir den Namen »dekorativ« geben aus dem Gefühl heraus, daß damit ein zu Recht Zusammengehöriges als solches richtig bezeichnet ist. Zweifelsohne bekennen wir uns damit zu einem gewissen Glauben an das Wort, zu einem Vertrauen auf jenen doppeldeutigen λόγος, ohne das freilich ein Philosophieren überhaupt vielleicht nicht möglich ist. Denn so fassen wir das Hegelsche Paradoxon »was ist, ist die Vernunft« auf: daß nämlich im Vorwissenschaftlichen das Wissenschaftliche sehr wohl verborgen liegt, daß man es nur herauspräparieren müßte und befreien von all seinen Schlacken und Unsauberkeiten — was aber gar nicht anders geschehen kann, als indem man in jenes Vorwissenschaftlich-Elementare sich hineinbegibt, ebenso wie man ins Wasser gehen und die Bewegungen machen muß um Schwimmen überhaupt zu lernen, das doch andererseits in nichts anderem weiter als eben darin besteht. Zu begreifen, daß alles Faktische schon Theorie ist, hielt Goethe für das Höchste. Wir sind ganz damit einverstanden, obwohl wir und gerade weil wir die platonische Wendung dieser Einsicht: daß eben die Theorie das wahrhaft Seiende ist, vermeiden. Das Seiende ist insofern Theorie, als es ein Sinnvolles ist; es ist aber insofern ein Sinnvolles, als es in Allem und Jedem geformter Inhalt ist, der aufs Gesetz hindeutet: sei es nun, daß er sich als das Ergebnis einer gültigen Form-Inhalt-Synthese herausstellt, sei es daß er — platonisch gesprochen — ein εἴδωλον, ein ἀνεμιαῖον, ein Windei, ein Mondkalb, eine Mißgeburt ist. — So fragen wir: was heißt »dekorativ«? des guten Vertrauens zum λόγος voll, der uns

vom Wort zum Begriff führen, der uns bei der Betrachtung der Form die Norm erkennen lassen wird mittels einer Wendung, die freilich erst Kant angebahnt hat und die wir erst ganz zuletzt vollziehen und näher begründen werden.

Welches aber wird unsere Methode sein bei einer derartig strenggenommen »vorwissenschaftlichen« Untersuchung? Wird man hier überhaupt von einer Methode reden können, d. h. werden wir wirklich »untersuchen« und werden wir nicht vielmehr bloß »suchen« vertrauend auf die sprichwörtliche Verheißung: wer suchet, der findet? Werden es nicht zappelnde Bewegungen sein, die wir machen, ähnlich denen, die der Schwimmschüler macht, der ins tiefe Wasser geworfen erst ganz allmählich und unter vielem Wasserschlucken dahinter kommt, wie er es anfangen muß? Wenn wir aber wirklich eine Methode haben — wo haben wir sie her? Ist vielleicht dieser ganze Weg vom Namen zum Begriff, vom Kennen zum Erkennen, der angeblich über eine vorwissenschaftliche Mittelstufe führen wird, auf der noch nicht das Wesen erkannt, aber auch nicht mehr bloß das Wort genannt, sondern der Typus umschrieben werden soll, am Ende doch nichts weiter als ein vergnügliches Julklapp, das der Philosoph mit seinen Lesern spielt — während er doch, anstatt eine notwendige Deduktion vorzutäuschen, die bloß Zeit und Geduld kostet, ganz schlicht und einfach sagen und der allgemeinen Ueberlegung anheimstellen könnte, was ihm eben eines Tages über das Wesen des Dekorativen eingefallen ist? Auf solche Fragen wäre etwa folgendes zu antworten:

Wie und wann Erkenntnisse überhaupt einleuchten, mag psychologisch interessant sein — für ihre Wahrheit ist es einerlei. Wahrheiten aber werden bewiesen oder gewiesen. Bewiesen kann eine Wahrheit werden lediglich aus anderen Wahrheiten, deren Gültigkeiten vorausgesetzt sind. Es ist dies gewiß eine sehr reinliche Methode, aber sie spielt sich leider ganz und gar im »zweiten Stockwerk« der Abstraktionen, im Bereich der »geformten Form« ab und ist strenggenommen auch nur hier am Platze. Hier sind die Wahrheiten gewissermaßen »unter sich«, gehen Ehen miteinander ein und bringen neue Wahrheiten auf diese Weise ans Licht. So geht es in der Logik zu, so in der Mathematik und in der reinen Naturwissenschaft. Anders in der Erkenntnistheorie. Ich habe deshalb schon früher auf eine Unterscheidung von Logik und Erkenntnistheorie gedrungen (Logos IX, S. 91) und möchte auf diese Andeutungen hier verweisen. Freilich würde ich jetzt der Logik nicht die Erkenntnistheorie, sondern die Kenntnistheorie gegenüber-

stellen: eine terminologische Verbesserung, die den Sinn meiner früheren Ausführungen vielleicht zu klären geeignet ist. Auch die vorliegende Untersuchung über das Dekorative ist nämlich keine logische Untersuchung, sondern eine »schönschautheoretische« (Analogiebildung zu »kenntnistheoretische«!) d. h. sie hat es vor allem mit primären Formungen zu tun (dem einfachen »Schönschauen», das formend einen dekorativen Zusammenhang konstituiert) und erst in zweiter Linie mit den sekundären Formformungen, deren ästhetische der Künstler vollzieht, indem er dekorative Kunstgebilde schafft, deren logische der Philosoph vollzieht, indem er sein eigenes Erkennen dieser Formung oder dieser formgeformten Gebilde als solches erkennt und Philosophie der Philosophie bzw. Philosophie der Aesthetik treibt. Gerade den primären Formungen gegenüber aber, d. h. dem simplen »Schauen« des Dekorativen (das noch kein Erschauen ist! Erst der Künstler erschaut den sinnvollen schönen Zusammenhang — ein genaues Analogon zur Erkenntnis des Philosophen, und doch von dieser höchst verschieden!) gegenüber ist jene Methode des Beweisens nicht die gemäße. Wir müssen den andern Weg gehen, der hinter den Formen die Normen nicht beweist, sondern vielmehr weist, d. h. aufzeigt. Er verlangt ein Vorgehen, das aus den vielfach verworrenen, verschlungenen, ineinander überlaufenden und auseinander hervorgehenden Gebilden des Lebens die großen Linienzüge, die immer wiederkehren und auf den Typus hindeuten, herauspräpariert, und setzt nichts voraus als die vorwissenschaftliche Ahnung des Sinnes selbst, als das Vertrauen zum λόγος, von dem wir oben sprachen. Besser allerdings: wenn mehr als Ahnung, wenn philosophische Erkenntnis vorhanden ist! Denn freilich: man mag diese Voraussetzung als zu bedeutend empfinden — bezweifeln darf man ihre Richtigkeit auf keinen Fall. Wer dies tun würde, der wäre für eine Untersuchung über einen so speziellen Gegenstand wie den unseren als zu unreif zu erklären und auf die prinzipiellsten Fragen aller Philosophie hinzuweisen: auf die Fragen nach Sinn und Gültigkeit überhaupt, über die wir eine gewisse Klarheit voraussetzen und voraussetzen müssen. Nur durch philosophische Formformung: nur dadurch, daß das Erkennen sich selbst erkennt und in der theoretischen Sphäre alle Formung ihrer allgemeinsten Struktur nach sich durchschaut als ein Eines und ein Anderes, sind diese prinzipiellsten Fragen aller Theorie zu lösen. Die Erkenntnis der Formung überhaupt (die man die absolute Formung nennen mag) aber einmal vorausgesetzt, sehe ich die Möglichkeit wohl ein, den natürlichen Weg alles schaffenden Formens selber zu gehen und die unreinen

Halbheiten des Lebens durch mannigfache Betrachtung, die noch kein Erkennen, sondern schlichtes Kennen ist, sich gegenseitig abschleifen und läutern, klären und vereinfachen zu lassen und dadurch aus sich selber heraus und gewissermaßen mit ihren eigenen Mitteln zum »Fall eines Rein-Geformten« zu erheben, der nun jenes Goethesche »Phänomen« verkörpern würde, hinter dem man nicht mehr zu suchen braucht, weil es »selbst die Lehre« ist.

Alles in allem: unsere Methode, die wir als solche erkennen oder nicht erkennen, ist die Methode des Lebens: aus dem Halben und mit Hilfe des Halben zu einem Ganzen vorzudringen, dessen Ganzheit selbst auf andere Weise erfaßt wird und deren Begriff mithin die philosophische Voraussetzung jedes derartigen Beginnens sein muß. Ihr Denkrhythmus ist gleichfalls der Denkrhythmus des Lebens: Dialektik. Freilich nicht Dialektik im Sinne der Hegelschen Schulsprache, sondern gewissermaßen »natürliche Dialektik« d. h. Zwiesprache (διαλέγεσθαι) des Lebendigen, das sich eine Welt wahrurteilt, schönschaut und heiligahnt, mit sich selber. Eine ausführliche Theorie dieser »natürlichen Dialektik« (die selbstverständlich mit E. Dührings so betiteltem Buch gar nichts zu tun haben würde) zu geben, fühle ich mich heute noch gänzlich außer Stande. Ich darf lediglich den Versuch wagen, das was mir vorschwebt »praktisch« vorzumachen — wie es im Folgenden geschieht. Dieses aber ist meine Ueberzeugung: Keine Dialektik ohne vorausgegangene Philosophie — aber bei Einzeluntersuchungen spezieller Art keine Philosophie ohne Dialektik! Dialektik und Philosophie müssen sich gegenseitig stützen und ergänzen: Hegel hat in Kant seine Wurzel und seine Krone; aber Kant hat in Hegel seine Fülle!

Die Dialektik des dekorativen Phänomens.

4.

Bevor wir den Blick richten auf Dekoratives überhaupt: was das sei und was man so nenne, haben wir eine Frage zu stellen an das Wort selber, das solche Zusammenhänge bezeichnet, und dem wir in gewisser Hinsicht uns anvertrauen werden. Denn das ist einer bewußten dialektischen Untersuchung (d. i. einer dialektischen Untersuchung, der das Wissen um den Sinn vorausgeht und die sich demzufolge selbst jederzeit kritisch gegenübersteht) überhaupt eigentümlich, daß sie mit einer prüfenden Betrachtung des Wortes anheben muß, weil sie ganz und gar auf dem Worte beruht, das sie bald fallen läßt, bald wechselt, bald wiederaufnimmt, um dem beweglichen Lebendigen

gerecht zu werden, dessen Rhythmus sie irgendwie nachzuformen sich bemüht. In den »Dingen« selbst, d. h. im Wirklichgeurteilten, im Schöngeschauten, im Heiliggeahnten liegt jenes Eine und jenes Andere, das ein Oszillieren und Fluktuieren, ein Wechselformen und ein unfestes Irren des gestaltenden. Lebendigen zur Folge hat. Man könnte von einer »Dialektik der Tatsachen« reden — aber das wäre vorkantisch ausgedrückt. Dialektik im eigentlichen Sinne entsteht eben erst, wenn wir uns im »zweiten Stockwerk« der Wahrerkenntnis gedanklich zur Klarheit kommen wollen auch über das Wesen der primären Formungen, deren ursprüngliche Bewegungen wir (um sie überhaupt »kennen« zu lernen) nachsprechen und nachdenken müssen. Unser Werkzeug ist dabei das Wort: erst wenn man die »Dinge« beim Namen nennt, merkt man, wie bewegt sie sind und wie schwer sie sich fassen lassen[1]).

---

1) Hier steckt natürlich das Grundproblem aller Dialektik überhaupt — Dialektik im ursprünglichen weiten Sinn verstanden! — insoferne eine »Philosophie der Dialektik« ganz gewiß teilweise zugleich als eine »Philosophie des Wortes« zu verstehen wäre. Insbesondere die Frage: wie ist Dialektik nach Kant überhaupt noch möglich (die von Kants Antinomienlehre ausgehenden Dialektiker des 19. Jahrhunderts: Fichte, Hegel, Schleiermacher, glaubten umgekehrt, sie würde erst durch Kant möglich und notwendig!) und inwieweit steht und fällt ihre Möglichkeit mit der Annahme oder Ablehnung einer »Abbildtheorie« im Erkenntnistheoretischen? (vgl. Rickert, Gegenstand der Erkenntnis) wird hier brennend. Ich möchte an dieser Stelle nur soviel bemerken: obwohl ich allen erkenntnistheoretischen Realismus mit Rickert ablehnen zu müssen glaube und mir der notwendigen Konsequenzen eines solchen Verfahrens für eine »Philosophie des Wortes« wohl bewußt bin, so halte ich dennoch eine Dialektik in dem Sinne für durchaus möglich, als das Wort überhaupt (insoferne es nur keine einfache Nennung eines Individuellen, Vereinzelten, sondern einmal bereits irgendwie eine »Generalnennung« bezeichnet) gewissermaßen an der Decke des »unteren Stockwerks« der primären Formungen seinen Platz hat, die die Grundfläche zugleich bildet, auf der sich das »zweite Stockwerk« der Abstraktionen aufbaut. So steht es zu den einfachen »Formungen« der sogenannten Realität des Kennens, aber auch der Idealität des Schönschauens und des Heiligahnens, in dem ganz bestimmten Verhältnis eines festhaltenden Aussprechens, das man in gewisser Hinsicht als ein gedankliches Abbild, als einen die primäre (immer etwas andere und doch immer dieselbe) Handschrift des Realen oder Idealen stereotyp nachformenden Siegelabdruck bezeichnen kann. Auf diese Siegelabdrücke aber sind wir beim Philosophieren angewiesen; denn wir können wohl Formformungen vor einander »fertig hinstellen« (ein aus der ästhetischen Sphäre genommenes Beispiel: wenn Max Reger eine Reihe von Boecklin-Bildern in Musik übersetzt und dadurch auf seine Weise zeigt, daß er den »Sinn« jener Gemälde »capiert« — ich vermeide den nach Theorie schmeckenden Ausdruck »verstanden« — hat!), aber wir können nicht eigentlich auf diese Weise »miteinander reden«. Denn Symphilosophieren besteht doch nicht darin, daß zuerst der eine Denker sein System entwickelt, worauf der andere seines diesem gegenüberstellt, sondern Symphilosophieren besteht in einem gemeinsamen Arbeiten an einem Ueberzeitlichen mit Hilfe jenes noch durchaus psychophysisch-gebundenen »Vorwissenschaftlichen«, hinter dem und in dem doch überall das Ewige steckt, dem

Weil aber das Wort von so großer Wichtigkeit für uns ist, deshalb müssen wir es eben in jedem einzelnen Fall wohl daraufhin anschauen, ob es auch geeignet ist, das Bewegliche zu bannen. Nicht anders in vorliegender Untersuchung! Wir werden den Ausdruck »Dekoratives« zu prüfen haben, ob er das leistet, was man von einem Wort billigerweise verlangen darf. Von einem Wort aber darf und muß man Eindeutigkeit verlangen. Ist diese Forderung in unserem Fall erfüllt?

Ich glaube: nicht so ganz. Wäre dieses Wort ein einfacher Name wie Stuhl oder Tisch, ein Name, der einem Gegenstand aufgeheftet wird und nun diesen Gegenstand gewissermaßen vertritt und klipp und klar bezeichnet — dann freilich würden wir uns über seine Eindeutigkeit sehr rasch verständigen können. Allein die Bezeichnungen typischer Gebilde sind samt und sonders nicht so einfach gebaute

---

die Wissenschaft sich als ihrem Ideal annähern muß und das sie möglichst erreichen möchte. Hier also wird »Dialektik« in Erscheinung treten. —

Noch eines möchte ich hier anmerkungsweise andeuten: Das für Hegel so wichtige Moment der Negation ist meiner Ansicht nach für Dialektik überhaupt nicht von irgendwelcher prinzipiellen Bedeutung. Dialektisch denken heißt: einen philosophisch gespannten Rahmen mit Hilfe einer rhythmisch füllenden Bewegung ausbauen; die Negation mag dabei gelegentlich eine helfende Rolle spielen; die logische Verabsolutierung aber, die ihr Hegel zuteil werden ließ (und die durchaus metaphysisch fundiert ist), muß als eine geniale Einseitigkeit bezeichnet werden, deren konsequente Durchführung jenen Hegelianismus charakterisiert, der als eine der umfassendsten philosophischen Weltanschauungen unverlierbar der Geschichte angehört — der aber eben gewesen ist. Hegel hat die Welt als ein kosmisches Drama angeschaut, hinter dessen Szenen allüberall die Vernichtung des Individuellen lauert, aber auch der Triumph der Idee sich verborgen hält. Wir beugen uns vor der Größe einer solchen Konzeption. Aber wir kennen auch die vorzugsweise künstlerischen Kräfte, die sie ermöglicht haben und die ästhetisch-religiöse Struktur dieses gewaltigen Gedanken-Agons, der sich selbst in jedem kleinsten Denkschritt wiederfindet, insoferne das Andere das Eine vernichten muß, um in einem Dritten sich mit ihm synthetisch wiederzufinden. Wir hingegen sehen das Urbild aller Dialektik überhaupt nicht im Gang der dramatischen Handlung, sondern vielmehr im schlichten Gespräch, wie es etwa der platonische Sokrates mit Theaetet oder mit Theodoros führt. Hier gehört die Negation nicht prinzipiell mit zur Denkmethode; vielmehr wird die »Geburt« nach den Regeln der Maieutik vollzogen, so gut es eben möglich oder auch wohl unmöglich ist. Nicht die Antithesis stellt sich der Thesis gegenüber, sondern die Heterothesis versucht sich an ihr und mit ihr zugleich — oft mit Glück, manchmal vergebens. Das Eine und das Andere tritt an die Stelle der feindlichen Gegensätze in schlichter Bemühung um ein Ganzes, zu dem der Weg nicht über Begriffsleichen geht, sondern das nach redlichem Suchen in prinzipieller »Wendung zur Idee« erarbeitet wird — einer Wendung, die nicht dadurch zustandekommt, daß das Andere das Eine verschlingt, sondern dadurch, daß beide zusammengreifen wie unsere beiden Hände, wenn sie ein Drittes emporheben!

Nennungen — das hängt mit dem merkwürdigen Charakter eines Zwischenreiches zusammen, den alles Typische nicht verleugnen kann und dessen zwischen abstrakt-begrifflichem Einzigen und konkret-dinglichem Einzelnen schillernde Doppeldeutigkeit selbst in dem Namen sich widerspiegelt, der sagen soll, daß hier ein solches Gebilde vorliegt oder gemeint ist. So auch in unserem Fall! Dekorativ ist das Eigenschaftswort zu einem Substantiv, das einen dinglichen Zusammenhang benennt: Dekoration. Daß Dekoration schön sei, liegt nicht in ihrem Wesen; Dekoration bezeichnet lediglich eine ganz bestimmte Anordnung von Irgendwelchem zu Irgendwelchem: die psychologische Wirkung sowohl wie der überpsychologische Sinn kann durchaus in der theoretischen Sphäre liegen, wie bei Schaufensterdekoration, die durch künstliche (aber nicht deswegen künstlerische!) Anordnung uns dazu bringt, vorzüglich dieses und jenes wahrzunehmen d. h. urteilend zu erfassen. Auch Theaterdekoration wird wohl meist rein theoretisch aufgenommen, obwohl sie in anderen Fällen in die ästhetische Sphäre hinüberleitet, zu Schönschauungen auffordert und in uns und mit uns aus dem Reich der objektiven Wirklichkeit in ein Reich objektiver Unwirklichkeit hinübergleitet, in dem nichts mehr wahr, sondern alles schön ist. Erst mit dieser Wendung zur ästhetischen Synthesis aber, konstituiert sich das Typische, von dem wir reden, und das wir nun als »Dekoratives« bezeichnen, indem wir das Eigenschaftswort, das unter Umständen auch nichts weiter bedeuten mag als die Anwesenheit dieses an und für sich außer-ästhetischen Zusammenhanges der Dekoration, zurückversubstantivieren, wobei ein neues Wort entsteht, das wir zur Bezeichnung eines speziell und ausschließlich ästhetischen Zusammenhanges, der etwas anderes als Dekoration, der Dekoratives ist, gegebrauchen wollen.

Auf ein mögliches Mißverständnis muß ich an dieser Stelle noch besonders hinweisen. Es liegt für eine immer noch stark im Psychologischen verhaftete Zeit, wie die gegenwärtige, nahe, den Einwand zu machen: »Dekoration bezeichnet eben einen sachlichen Zusammenhang und dekorativ nennen wir seine Wirkung«. Damit ist aber das Wesentliche keinesfalls getroffen. Einen »sachlichen« Zusammenhang — wenn man so will; und wir werden zunächst, bevor wir die »Wendung zum Sinn« machen, so wollen! — bezeichnen sowohl Dekoration als Dekoratives; denn auch das dekorative Gebilde ist wie alles Schöne zum mindesten »gegeben« und wenn es auch nicht »wirklich« ist, so ist es doch auf irgendwelche Weise mit Wirklichkeit verbunden[1]).

1) Vgl. darüber meine Ausführungen Logos IX, S. 97 ff.

Einen Wirkungskomplex aber stellen — psychologisch angesehen — natürlich gleichfalls beide Zusammenhänge für uns dar, nur daß eben die Wirkung der Dekoration an und für sich keine ästhetische zu sein braucht, während die Wirkung alles Dekorativen eine ästhetische notwendig sein muß. So bleibt es also dabei: nicht alle Dekoration wirkt dekorativ im Sinne nicht bloß der Dekoration, sondern im Sinne des Dekorativen; denn darin eben liegt der Unterschied, daß dekorativ mehr bedeutet als die bloße Eigenschaft, die einem »sachlichen« Zusammenhang von ganz bestimmter Art unter allen Umständen zukommt: nämlich vielmehr einen Wirkungskomplex von ganz ausgesprochen ästhetischer Art. Noch einfacher ausgedrückt: wenn irgendwo irgend etwas irgendwie dekoriert wird, dann ist das Ergebnis ganz gewiß Dekoration, aber es braucht deswegen noch lange nicht Dekoratives zu sein, d. h. — psychologisch gesprochen — ästhetisch-dekorativ zu wirken, ebensowenig wie ein Gebilde, das durch »Stilisierung« zustandekommt, »Stil« zu haben braucht: man denke nur z. B. an ein Karussellpferd.

Haben wir somit Dekoratives von Dekoration — und damit prinzipiell (wie hier nebenbei bemerkt sein mag) auch Illustratives von Illustration, Konstruktives von Konstruktion, Stil von Stilisierung — wohl geschieden, so bleibt dennoch die Frage noch offen: ob nicht im »ästhetischen Phänomen des Dekorativen« das unter Umständen auch außerästhetische Phänomen der Dekoration irgendwie »aufgehoben«, d. h. substratartig unterschichtet, eingeklammert und über sich selbst hinausgeführt sei. Ich glaube, daß dies natürlich unbedingt der Fall ist. Es muß einen strukturellen Zusammenhang geben, der nicht etwa wertfrei west, sondern allbereits etwas sinnvoll Geformtes, aber allerdings nur insoweit Geformtes darstellt, daß nicht zwar bloß Formung als solche überhaupt, sondern schon eine bestimmt modifizierte Formung vorliegt, die aber trotzdem noch weder eine theoretische, noch eine ästhetische, noch sonst eine unter einem bestimmten Wertwinkel klar herausgearbeitete Formung ist. Einen Namen für diese Formung will ich hier noch nicht vorschlagen; es genügt mir, wenn wir nur überhaupt einmal die Witterung, die Ahnung, das Gefühl für etwas ganz Primäres aufbringen, das zwar nicht das Aller-Ursprünglichste sein wird: nämlich Geformtes Inhaltliches überhaupt, aber doch etwas sehr Ursprüngliches allerdings: nämlich ein derart bestimmt modifiziertes Geformtes Inhaltliches, daß aus ihm Gebilde wie Dekoration und Dekoratives weiterhin entspringen können. Seine Erkenntnis ist unser letztes Ziel. Insoferne aber »Dekoration«, so wie wir ihr in der mannigfachen Welt der Wirklichkeiten und Un-

wirklichkeiten begegnen (in der wir menschlich leben und unter die hinunter und dadurch über die hinaus wir denken sollen) ein Gebilde ist, dessen Struktur — prinzipiell betrachtet — etwas Allgemeineres darstellt, als die Struktur des Dekorativen, müssen wir mit ihrer Betrachtung beginnen, die wir vertiefen, klären und aus der wir etwas Prinzipielles herausarbeiten müssen, das man den »reinen Fall« nennen kann. Dieses »reine Phänomen der Dekoration«, das man noch keine Erkenntnis, wohl aber eine ideale Kenntnis heißen darf, gibt uns dann erst den fruchtbaren Ausgangspunkt für den Weg, dessen Ziel eine ebensolche ideale Kenntnis des Dekorativen ist. Denn dieser Weg soll ja eben ein »natürlicher« Weg, d. h. ein dialektischer Weg sein: Dialektik aber ist nicht möglich ohne eine ganz bestimmte Urbewegung, die ihrerseits nur auf eine Weise gewonnen sein kann, die selbst keine Dialektik, sondern Philosophie ist. Diese Urbewegung, d. h. in unserem Fall: den Grundrhythmus für eine das Dekorative ausdenken wollende Methode, wird uns die ideale Kenntnis der Dekoration an die Hand geben — aber auch diese ideale Kenntnis eines Speziellen wäre nicht möglich ohne die philosophische Erkenntnis des Allerallgemeinsten, d. i. der Urformung, in der sich ein Eines (der Inhalt) und ein Anderes (die Form) sinnvoll verknüpfen.

5.

Was ist Dekoration? — das müssen wir zu erfahren suchen. Auf die ideale Kenntnis dieses Gebildes kommt alles an; unsere ganze weitere Untersuchung werden wir darauf gründen. Was wir gelegentlich dieser offenbar ziemlich primitiven Formung lernen, das werden wir nicht mehr vergessen dürfen, das müssen wir festhalten als das tiefe Grundmotiv, mit dem die »Gedankenfuge«, zu der wir uns anschicken, beginnt und das (wenn auch in den mannigfachsten Variationen) immerwieder auftauchen und irgendwie erklingen wird.

Was ist Dekoration? — eine Kinderfrage! Jedermann führt ja dies Wort im Munde: man spricht von Theaterdekoration; von Schaufensterdekoration; von der Dekoration einer Tribüne, von der aus gesprochen oder musiziert werden soll; von der Dekoration eines Balkons mit bunten Fahnen, mit Kränzen, mit Bändern, mit Papierlaternen; von der Dekoration eines Zimmers mit gewirkten Teppichen und fremdländischem Geräte, mit nickenden Palmwedeln und Früchten aller Art, mit Arabesken und Gemälden, mit kostbaren Vasen und farbigen Blumen. Dekoration ist Umgestaltung und

Ausgestaltung — dekorieren heißt schmücken, verzieren, heißt unter Umständen Glanz und Pracht entwickeln, heißt auf alle Fälle den Sinnen irgend etwas Besonderes abschmeicheln wollen durch eine künstliche Formgebung — sei es ein Wohlgefallen ganz im allgemeinen, sei es ein besonderes Interesse oder eine besondere Aufmerksamkeit; sei es gewollte Vertiefung in ein Eines, sei es gewünschtes Uebersehen eines Andern. — So etwa wird ein denkender Mensch (der deswegen noch lange kein philosophierender Mensch zu sein braucht) auf unsere Frage antworten und diese Antwort ist keine Definition, sondern eine »Glossierung«, die sich von der Definition dadurch unterscheidet, daß sie lediglich einen Ausdruck durch eine Anzahl anderer umschreibt und dadurch deutlich macht. Ebendies ists, was wir vorläufig wollen.

Bemühen wir uns nun unsere Vorstellung von Dekoration auf eine möglichst einfache Formel zu bringen, so glaube ich, wir dürfen sagen: Dekoration ist Arrangement im weitesten Sinne — und die Tatsachen werden uns nicht Lügen strafen. Ob man eine Altane mit Guirlanden behängt oder ob eine Frau sich eine Kette um den Hals legt, ob ein Rhetor seine Worte künstlich aneinanderreiht und jeweils dem einen das andere zur wirkungsvollen Folie gibt oder ob ein Komponist in seine Oper eine Balletteinlage macht — das muß prinzipiell eines und dasselbe sein: es ist eben offenbar eine Zugabe zum Notwendigen, die ihrem Wesen nach weniger auf einem tatsächlich hinzukommenden Plus beruht als vielmehr in einer künstlichen Veränderung der Anordnung begründet ist, die sich selber als ein erfreulicher oder unerfreulicher, auf alle Fälle aber auffallender Ueberfluß, als ein wohlarrangiertes »noch dazu«, als der Luxus eines »genug ist nicht genug« herausstellt und offenbar auf einen Anhäufungswillen zurückgeht, der sich Mittelpunkte, Zentren wählt, um die herum, von denen aus und nach denen hin er aufbaut, gruppiert, anordnet, Gebilde zu Gebilde fügt.

Diese »Wesenschau« der Dekoration als Arrangement ist offenbar von bloßer Glossierung des Ausdrucks grundverschieden — sie ist aber deswegen noch keine »Erkenntnis« des strukturellen Zusammenhanges seinem Sinne und seiner Regel nach — sie ist ein Mittleres zwischen beiden: sie ist »ideale Kenntnis« des Phänomens. Dieses Phänomen ist noch kein spezifisch-ästhetisches; wir haben es vielmehr so tief gefaßt, daß es sozusagen noch »jenseits der Sphären« liegt als eine sehr allgemeine Formung von doch schon besonderer Art, die ich hier als »Arrangement« bezeichne. Die tiefste Erkenntnis dieser Formung als Formung steht noch aus. Sie muß aber schon

jetzt von uns ihrer gewissermaßen »äußeren« Struktur nach (hinter der aber andererseits der Sinn nicht erst »steckt«, sondern die durch und durch sinnvoll ist und nur auf die »prinzipielle Wendung zum Sinn« unsererseits noch wartet um nun auch ihrer »inneren« Struktur nach — ich betone: wenn man hier überhaupt noch bildlich von innen und außen reden will! — durch und durch erkannt zu werden) irgendwie »gesehen« werden, damit wir überhaupt einen außerdialektischen, d. h. also notwendig philosophischen Ausgangspunkt erhalten für unser dialektisches Nachbauen in den Halbheiten des Lebens schillernder Strukturen in Wortgebilden, die wir sich entwickeln lassen wollen bis zu einem Punkt, wo nun die philosophische Sinndeutung auf Grund des dialektisch ans Licht geförderten umfassenden Materials ihrerseits von hoher Warte aus zurückschauend und mehr als zurückschauend, nämlich: anders schauend das letzte Wort zu sprechen hat. Dieser (im Gegensatz zur Dialektik) »philosophische« Ausgangspunkt ist einigermaßen gegeben mit der »Wesenschau« der Dekoration als Arrangement — er muß aber noch ästhetisch spezialisiert werden, um sich für die weitere Untersuchung fruchtbar erweisen zu können. Diese Spezialisierung ist erreicht, wenn wir einsehen: das spezifisch-ästhetische Arrangement ist Schmuck.

Nun sind wir überhaupt erst in die ästhetische Sphäre eingetreten: Schmuck ist die künstliche Anordnung, die ein ästhetisches »genug ist nicht genug« hervorruft; Wille zum Schmuck ist der ästhetische Anhäufungswille, der sich Mittelpunkte, Zentren schafft, um die herum er arrangiert, gruppiert, aufbaut und anordnet. Schmuck bringt so eine Gliederung in die ästhetische Sphäre bzw. Gliederung wird überhaupt erst möglich, wenn man das Prinzip des Arrangements auf eine bestimmte Sphäre zur Anwendung bringt, d. h. wenn in unserem Fall das nunmehr spezifisch ästhetisch Arrangierte, der spezifisch ästhetische Dekor als Schmuck sich wohl abgrenzt von dem Dekorierten, dem Geschmückten, um das herum er irgendwie angeordnet ist, zu dem er gehört wie das Planetensystem zur Zentralsonne — das aber umgekehrt auch zu ihm gehört, wie die Zentralsonne zum Planetensystem.

Mit diesem ersten die ästhetische Sphäre speziell bewegenden Gedanken, der ganz bloßes Nachsprechen des Tatsächlichen, bloße Umschreibung (und noch dazu erst ganz tastende und die eigene Kraft wie probeweise versuchende Umschreibung!) eines typischen Seienden sein will, haben wir aber den Bereich des Prinzipiell-Philosophischen verlassen und uns allbereits vollkommen in die Zirkel des schäumenden Lebendigen begeben — und dieses schäumende Lebendige

wird auch sofort sein Wunder an uns tun: es wird uns von Form zu Form fortreißen, bis wir uns mit einem einzigen Entschluß mittels einer abschließenden Wendung aus diesem ganzen Getriebe wieder herausbegeben, nachdem wir es durchschritten und nachdenkend durchlebt haben.

Hier nämlich setzt die Dialektik des Schmuckes ein: zu einem Einen muß ein Anderes kommen, wenn ästhetisch dekoriert, d. i. geschmückt werden soll — welches aber ist nun das Eine und welches ist das Andere? Ganz wie von selbst verwandelt sich der Dingbegriff des Schmuckes gewissermaßen unter unseren Gedanken in einen Relationsbegriff — und dies ist nicht etwa bloß eine im zweiten Stockwerk der Abstraktionen ausgedachte und erst nachträglich in die Wirklichkeit hineinprojizierte Weisheit, sondern vielmehr liegt hier (wie wir jetzt noch sagen dürfen; später werden wir diesen Ausdruck wieder zurücknehmen) eine »Dialektik der Tatsachen« vor, die wir eben kennen zu lernen und zu umschreiben uns bemühen, was nur nachdenkend geschehen kann. Ein schöner Ring schmückt gewiß eine schöne Hand in hervorragender Weise — aber wie käme ein schöner Ring als Schmuck überhaupt zur Geltung, wenn nicht an einer wohlgeformten Hand? Bunte Fahnen für sich allein betrachtet, sind läppisch und leer; es gehört ein helles luftiges Straßenbild dazu, das sie schmückend beleben sollen — geben die Häuser- und Fensterreihen dem Fahnenschmuck die Folie, so tun die Flaggen und Wimpel den wohlgegliederten und doch zugleich flüssig-bewegten Rhythmus sinnlich-breiter Farbenbänder hinzu und verstärken das Lebensgefühl des ihre Flucht Entlangschreitenden durch den frohen Eindruck ihrer vom Wind aufgeblähten Flächen: Licht, Bewegung, nachgiebige Straffheit und leichte Fülle! Kann man hier wirklich sagen: die Häuser werden mit Fahnen dekoriert? Muß uns nicht vielmehr schon das flüchtigste Nachdenken lehren, daß der Eindruck einer farbigen Straßendekoration nur zu entstehen vermag, indem die Blicke vom Einen zum Anderen schweifen oder vielmehr sich ziehen lassen mit einer gewissen leichten und frohen Gewalt, ebenso wie der Schmuckcharakter einer Perlenschnur überhaupt erst in Wirkung zu treten vermag auf Grund einer fluktuierenden, vom Einen zum Anderen schweifenden Bewegung, die nicht die Perlen für sich betrachtet und auch nicht die geschweifte Nackenfläche für sich allein, auf der sie ruhen, sondern die Wechselwirkung, in der Schmückendes und Geschmücktes zueinander stehen und auf deren sinnlichem Gegebensein eben die Wirkung dieses wie alles Dekors offenbar beruht? Erinnern wir uns an irgendwelche Erfahrungen von Dekoration schlechthin:

Schaufensterdekoration (insoferne sie ein ästhetisches Arrangement darstellte), Zimmerdekoration, Wanddekoration, auch Theaterdekoration (hier unterstreicht die künstliche Beleuchtung, indem sie die Blicke hinüber- und herüberführt, wie es der Dekorateur nur immer will, die Wirkung eines Licht- und Farbenarrangements bisweilen gerade in hervorragender Weise!) — wir werden zugeben müssen, daß der Eindruck des ästhetisch-künstlich Zusammengestellten, des Schmuckhaften allemal an eine Beziehung gebunden war, in der mindestens zwei, häufig aber mehr Gegebenheiten zueinander standen, und auf dem bewegten Nachleben dieser Beziehung beruhte.

Es wäre nun aber falsch zu behaupten, daß es beim Nachleben dieser Beziehung bliebe. Wie nämlich es dem menschlichen Auge äußerst schwer wird, eine Zeitlang ins Unbestimmte zu blicken oder ein ineinander-spielendes Zweierlei zugleich zu betrachten, wie es vielmehr immer bestrebt ist, sich an irgendeinen Punkt festzuheften, sich irgendwo zu verankern, eine bestimmte Stelle der Außenwelt zu fixieren und die übrige Räumlichkeit nun gleichsam von diesem festen Punkt aus zu sehen und um diesen festen Punkt gewissermaßen zu gruppieren — so wird es dem Lebendigen überhaupt schwer im Relativen irgendwie zu verharren. So klar es dem das Phänomen der Dekoration in seiner ursprünglichsten Einfachheit Nachdenkenden sofort sein muß, daß der Dekor nicht auf dem Sein eines Einzelnen, sondern auf der Beziehung zwischen einem Einen und einem Anderen beruht, so deutlich wird es andererseits, daß die Wirkung eines solchen Reinfunktionellen in seiner prinzipiellen Eigenart eines Dritten, in dem Schmückendes und Geschmücktes als vollkommen gleichwertige, schwebende Elemente sich zusammenfinden, psychologisch betrachtet (d. h. innerhalb der psycho-physischen Wirklichkeit) überhaupt so gut wie nie zustandekommt. Wie der Blick, auch wo er ins Weite, ja selbst Leere schweift, sofort Stellung nimmt, d. h. irgendeinen Punkt festhält, von dem aus er sich orientiert, so nimmt auch das Lebendige, das dem Phänomen der ästhetischen Dekoration gegenübertritt, sofort Stellung, d. h. es entscheidet sich im »Augenblick«, was es als Schmuck und was es als Geschmücktes betrachten will. Wie diese Entscheidung vor sich geht, wäre Aufgabe einer psychologischen Untersuchung. Hier nur soviel: Stets wird der Ring als Schmuck, stets werden die Häuser als Dekoriertes angenommen, obwohl die gedankliche Ueberlegung sich leicht klar darüber wird, daß das Eine ohne das Andere den Eindruck der Dekoration nicht hervorrufen kann und sich Schmückendes und Geschmücktes prinzipiell gleichwertig gegenüberstehen, ja sogar leicht ihre Rollen vertauschen können.

Meist gibt wohl das genetische Moment den Ausschlag bei der im »Augenblick« sich vollziehenden Entscheidung: Schmuck heißt das Nachträglich-Hinzugekommene, das Wechselnde, das Wandelbare — Geschmücktes ist das Bleibende, das ursprünglich schon vorhanden war und eventuell später wieder im »ungeschmückten« Zustand vorhanden bleibt. Oefters noch wird vielleicht das »praktisch Zwecklose«, das »eigentlich Ueberflüssige« als Schmuck gesetzt — immer bleibt die Auffassung wechselnd und relativ. Ein weißes Seidenshawl erscheint seinen farbigen Spitzen gegenüber als Geschmücktes — dem Mädchen oder der Frau gegenüber, die sich dieses Seidenshawl um die Schultern geworfen hat, erscheint es als Schmuck. Der Blick aber, der dies alles umfaßt, genießt den Eindruck des Dekors und ordnet beim Genießen — denn so ist der Mensch beschaffen und darin besteht seine Größe, daß selbst sein passives Schauen ein aktives Bauen, ein Ordnen, ein Formen ist. Jetzt erscheint die menschliche Gestalt als die lebendige Folie für ihren Kleidschmuck, jetzt erscheint diese Gewandung aufs mannigfachste gegliedert in Hintergründe und Vordergründe, wobei jeweils der Vordergrund den schmückenden Dekor darstellt, der sich auf dem auszugestaltenden Hintergrund eindrucksvoll abhebt oder seine Wirkung auch wohl nur bescheiden unterstreicht. Damit ist eine »Ordnung der Dinge« gegeben, d. i. das im Kleinen, was wir im Großen überall zu erreichen suchen und was das Ziel insbesondere auch aller wissenschaftlichen Bemühung bleibt: Abstufung, Gliederung, Uebersicht, Weltordnung. Aber Weltordnung ist noch keine Weltdeutung. Wer von der Weltordnung zur Weltdeutung vordringen möchte, für den genügt es nicht, den Kosmos zu begreifen — er muß auch das Chaos verstanden haben. Das eigentlich Chaotische aber, das hinter allem Kosmischen lauert, ist nicht das Absolut-Formlose (das Absolut-Formlose kann gar nicht chaotisch sein; denn es ist vor allem Sein! Chaos setzt Formung irgendwelcher Art unter allen Umständen voraus und zwar nicht nur als das »Andere«, sondern »Formung in sich«), sondern das Ewig-Halbgeformte, das nicht recht bestehen und nicht recht vergehen kann. Man kann es seinem Wesen nach mit einem vagen und vieldeutigen Ausdruck (der noch dazu ein Modeausdruck ist und heute gerne mit Emphase gebraucht wird) als »das Leben« bezeichnen und ich habe dieses Wort in diesem Sinne auch schon verschiedentlich angewendet. Ich möchte »das Leben« als Aufgabe verstanden wissen — als »Material der Pflichterfüllung« mit Fichte zu reden, aber auch als Potenz zur Pflichterfüllung — es soll über sich selber hinausgeführt, es soll im Rahmen der zeitverlorenen Formen zur Erfüllung der ewigkeit-

geborenen Normen sich aufraffen und es soll diese Normen in Formformung aussprechen als Philosoph, hinstellen als Künstler und leben als Heiliger. Machen wir die Anwendung dieser weltanschaulichen Grundgedanken auf unser ästhetisches Einzelproblem!

6.

Schmuckhaftes Arrangement ist sinnvolle Formung eines chaotischen Halbgeformten, die aber immer noch beweglich und wandelbar bleibt: die zwar in ein kontinuierlich Fließendes und zugleich heterogen Gelagertes Ordnung und Richtung hineinbringt — aber eine Ordnung, die nur allzu geneigt ist, sich beständig wieder aufzulösen und neuzuordnen, und eine Richtung, die sich immer wieder umorientiert. So ändert ein Mensch, der durch eine Landschaft geht, beständig den Blickpunkt, und gestaltet so zwar schauend in jedem »Augenblicke« ein wohlgeordnetes Bild, entstaltet es aber im nächsten Augenblick schon wieder zugunsten eines anderen, eines ebenso wohlgeordneten und ebenso flüchtigen. In diesem Immeranders fließt unser Leben hin, unser Leben, das, wie Simmel zu erkennen glaubte, ein Mehr-Leben ist, ein Mehr-als-Leben aber sein soll. Aufgabe wird also in unserem Einzelfall sein: eine ästhetische Spezialformung — das schmuckhafte Arrangement — irgendwie zu verfestigen, damit sie nicht weiterschweife. Ich bezeichne jede solche Verfestigung als eine Formformung, weil sie die primäre Formung, deren Tendenz immer darin besteht: Mehr-zu-Formen, gewissermaßen nochmal formt, indem sie sie — bildlich gesprochen — stählt in der Erkenntnis, Erschau oder Erahnung der ewigen Normen, die in der primären Formung schon stecken, aber nicht zur Entfaltung kommen, weil das primär Formende anstatt bei sich selber zu bleiben und die Norm in sich selbst auf irgendeine Weise zu erfassen (philosophisch, künstlerisch, religiös), ins Weite schweift und in immer neuen Formungen sein Heil sucht — mit Simmels Formulierungen zu reden: weil es im Mehr-Leben die Erfüllung sucht, anstatt in einem Mehr-als-Leben die Erfüllung wahrscheinlich zu finden.

Der Spaziergänger, der bald hier bald dort den schweifenden Blick für kurze Zeit ruhen läßt, aber ebendeshalb, weil er vermutlich gar nicht fähig ist, ein schönes Bild zu Ende zu schauen, sich immer wieder neuem und anderem zuwendet, verweilt im bloßen Formen wie der Scholastiker, der denkt und immer weiter- und mehrdenkt, aber den Gedanken selber nie zu Ende denkt. Anders der Künstler! Wenn auch prinzipiell ganz anders als der Philosoph, so erfaßt er doch ebenso wie der Philosoph die Formung selber ihrem Sinne nach

und formt von nun an auf eine Weise, deren Ergebnis mehr als Form, nämlich geformte Form ist. Weil er eine um einen bestimmten Augpunkt herumgruppierte (dieses an und für sich physiologische Faktum will natürlich im Rahmen dieser Gedanken cum grano salis und sozusagen bloß symbolisch verstanden werden!) Landschaft nicht bloß schöngeschaut hat wie der Spaziergänger, sondern schön*er*schaut hat ihrem ästhetischen Soseinsollen nach, darum *muß* er nun auch den Ausschnitt, den Mikrokosmos, den er im »Augenblick« (in der doppelten Bedeutung des Wortes!) umfaßt und erfaßt hat, irgendwie festhalten als ein Ewiges, als die ihrem tiefsten Formsein nach begriffene Form, die ebendamit zugleich als restlos erfüllte Norm sich herausstellt, — und das Ergebnis dieser künstlerischen Bemühung ist die »geformte Form« des Kunstwerks. Das Kunstwerk ist so ein Gebilde, in dem das Lebendige prinzipiell am Ziel ist, weil es hier eben die Wendung vom Mehr-Leben zum Mehr-als-Leben gemacht hat.

Ich sage: prinzipiell am Ziel. Jedes Kunstwerk nämlich steht — am deutlichsten ersichtlich am Gemälde, am wenigsten ersichtlich in der deshalb verführerischsten aller Künste: in der Musik — in einem *Rahmen* und dieser Rahmen grenzt gewissermaßen das in ästhetischer Formformung herausgestellte Ueberzeitliche, Unwirkliche, Kanonische ab von dem unerlösten, von Form zu Form flutenden Leben, das hier von außen gewissermaßen an einen Bezirk heranbrandet, in dem es über die Halbheiten eines Ewig-Unerfüllten hinausgekommen ist, in dem es Ganzheit und Ueberzeitlichkeit erreicht hat. Im Rahmen stoßen so nicht nur zwei Sphären zusammen: der Rahmen gehört nicht nur jenen beiden Welten zugleich an, der weiten Welt praktischer Lebendigkeit, in der wir wandeln und handeln, und der Welt des Schönen, die er jener vorzüglich theoretisch zu bearbeitenden Wirklichkeitswelt gegenüber isoliert und abgrenzt — sondern der Rahmen ist noch viel mehr: der Rahmen ist die Einfriedigung, innerhalb derer das Gebilde geformter Form, das Kunstwerk, »steht« und zur Entfaltung kommt. Mag er auch nur mit vier Bleistiftstrichen angedeutet sein: er bezeichnet die Grenze der primären Formungen nach innen, der Formformung nach außen! Insoferne aber diese Grenze nach zwei Seiten schaut und insoferne so über den Rahmen weg nicht nur der Weg zur kunstwerklich vollendeten Ganzheit hineinführt, sondern auch umgekehrt ein Weg ins »Leben« hinaus, so knüpft sich an diesen gefälligen Vermittler (wie sich weiter unten noch genauer herausstellen wird) die Möglichkeit, das, was *prinzipiell* durch die Rahmung erreicht ist, gerade eben dadurch

wieder in Frage zu stellen, insoferne sie vielleicht zu viel halbheitlich-lebendigen Makrokosmos in den ganzheitlich-formgeformten Mikrokosmos hereinströmen läßt. Deutlicher: wir lernten am besonderen Fall des schmuckhaften Arrangements die Dialektik primärer Formung überhaupt kennen; der Rahmen dagegen schien uns gewissermaßcn das äußere Merkmal einer vollzogenen inneren Bindung, einer Verfestigung, einer Ueberwindung des lebendigen Immeranders zu bedeuten. Im folgenden dagegen wird gezeigt werden, wie sich an den Rahmen selbst wieder — insoferne er ein vermittelndes Gebilde ist, das zwar rahmt, aber in anderer Hinsicht selber des Rahmens entbehrt — eine gewisse Dialektik knüpft, die vielleicht als eine besondere Modifikation der Dialektik des Schmuckes bezeichnet werden muß, insoferne der Rahmen selbst als ein schmuckhaftes Dekorierendes angesehen werden kann. Dies wird aber erst im nächsten Abschnitt näher auszuführen sein. Denn: bevor wir den Rahmen selber als ein Dekoratives fassen, müssen wir feststellen, daß gerade das Verständnis des Rahmens seiner prinzipiellen Bedeutung nach, uns erst die Möglichkeit in die Hand gibt, Dekoratives als Typus weiterhin zu umschreiben.

Innerhalb des Rahmens gestaltet sich die Formformung und Kunstwerksein heißt deshalb ganz allgemein vor allem: in einem Rahmen stehen. (Von der ursprünglichen Vorstellung, daß ein Rahmen aus vier Holzleistchen besteht — wie beim Bilderrahmen ja allerdings der Fall — muß man sich hiebei selbstverständlich frei machen!). Sahen wir nun ein, daß Dekoration ihrem Wesen nach Arrangement ganz im allgemeinen, daß Dekoratives dagegen ein spezifisch ästhetisches Arrangement sein muß; sahen wir weiterhin ein, daß das spezifisch ästhetische Arrangement Schmuck ist, was aber ein durchaus Funktionelles, formend-gestaltet-umgestaltet werdendes Relatives bedeutet, während jedes Gebilde geformter Form in einem Rahmen steht — so ist es nicht mehr schwer, die Konsequenz zu ziehen für Dekoratives auf der Stufe der Formformung, für Dekoratives im nicht mehr bloß ästhetischen, sondern im kunstwerklichen Sinne: Dekoratives als Kunstwerk ist Schmuckhaftes im Rahmen.

Nun erst haben wir nicht mehr bloß den dialektischen Grundrhythmus einer vom Einen zum Anderen fluktuierenden Bewegung, wie ihn uns die ideale Kenntnis der Dekoration an die Hand gibt, die sich — ästhetisch spezialisiert — als eine Dialektik des Schmuckes herausstellt; sondern auch den festen Ankergrund eines Außerdialektischen: den Rahmengedanken, der nur eine besondere Modifikation des philosophischen Formgedankens überhaupt ist. Auch an den

Rahmen selber wird sich die Dialektik des Schmuckes heranmachen — aber wenn sie ihn auch sprengt, so wird es doch nur sein, um in die Fessel eines neuen weiteren Rahmens zu geraten. »Schmuck« und »Rahmen« aber werden genügen, um Dekoratives überhaupt seiner typischen Existenz nach kennen zu lernen am Leitfaden eines Denkens, das man ein bewegliches nennen muß, insoferne es die mannigfachen Formungen des Lebendigen nachspricht in Worten, zugleich aber das Wesen der Formung selber festhält, indem es vom Einen zum Anderen gleitet innerhalb eines Rahmens, dann den Rahmen sprengt, indem es das Gerahmte selber als das Eine setzt, und wieder einen neuen Rahmen schafft, indem es dieses Eine zusammen mit einem Anderen in einen Rahmen stellt. Auf diese Weise werden wir die Erscheinungsformen des Dekorativen nachformend durchschreiten — mehr aber ist von einer »Dialektik des dekorativen Phänomens«, die nur kennen, noch nicht erkennen lassen will, nicht zu erwarten.

7.

Schicken wir uns an, Schmuckhaftes im Rahmen genauer zu betrachten und kennen zu lernen, indem wir das Erlebte in Worte fassen (woraus sich eine dialektische Methode der Darstellung ergibt), so müssen wir noch ein paar letzte Zeilen der Verständigung vorausschicken, um allen Mißdeutungen im voraus zu begegnen.

Da ist vor allem die Frage, die seit dem extremen Nominalismus Konrad Fiedlers immer wieder bei Untersuchungen dieser Art aufgeworfen zu werden pflegt: an welcher Kunst sind die Ausführungen orientiert? Ich muß darauf antworten, daß ich das Dekorative für ein typisches Gebilde halte und daß es auf die Klärung eben seiner Typik ankommt. Verdeutlichen werde ich meine Termini jedoch immer an der Kunst, die mir die zunächstliegende zu sein scheint und deren engerem Bereich auch meistens der Terminus entlehnt ist. Fürs erste wird das die Malerei sein, später werden das Kunsthandwerk, die Architektur usw. in den Vordergrund treten. Zu den gegebenen Beispielen analoge aus anderen Künsten aufzufinden, ist aber durchwegs nicht schwer und möge (wenn man von einigen Andeutungen, die ich selbst gebe, absieht), dem Leser überlassen bleiben und zugleich empfohlen sein. Auf die nichtbildenden Künste wird das allerletzte Kapitel noch ausführlicher eingehen.

Aber noch etwas anderes muß im Anschluß daran gesagt werden. Eine derartige dialektische Untersuchung typischer Zusammenhänge hat notwendig gewissermaßen »symbolischen« Charakter und das darf

man nie vergessen. Wenn wir uns also gleich im Folgenden unter dem »Rahmen«, innerhalb dessen Schmuckhaftes beobachtet wird, zunächst zwar den ganz speziellen Bilderrahmen vorstellen werden, so ist das doch nur eine gewollte Einschränkung des Gesichtskreises zugunsten der Sehschärfe — bildlich gesprochen. Die eigentliche Absicht geht auf die Herausarbeitung typischer Verhältnisse eines akzidenziellen Schmuckhaften als des »Einen« zu einem »Anderen« (um mich hier so allgemein wie nur möglich auszudrücken) — und zwar soll zunächst untersucht werden, welcher Art ein solches Verhältnis innerhalb eines kunstwerklichen Mikrokosmos sein könne. Ein solcher Mikrokosmos ist durch den Rahmen charakterisiert — und nichts geringeres will die Wendung »im Rahmen« besagen, obwohl wir uns absichtlich sofort spezialisieren und dem Gedanken an einen Bilderrahmen Raum geben werden um der Deutlichkeit willen.

Und noch ein drittes mögliches Bedenken muß ich hier hinwegräumen. Es ist auf diesen Blättern so viel von Form und geformter Form, von primärer Formung und von sekundärer Formung die Rede: Formung ist die einfache Schönschau, geformte Form stellt das Kunstwerk dar. Gleich zu Anfang des Folgenden nun wird der Fall auftauchen, daß ein kunstwerkliches Gebilde »reproduziert« wird, indem z. B. ein Maler einen Schmuckgegenstand von kunstwerklichem Eigenwert in sein Gemälde hineinmalt. Man wird geneigt sein, hier von einer »tertiären« Formung zu sprechen. Davon kann aber gar keine Rede sein. Formung und Formformung oder (wie man auch sagen kann) primäre Formung und sekundäre Formung unterscheiden sich ihrem *Wesen* nach — und nicht nur »in Wirklichkeit« dadurch, daß eben Geformtes nochmal geformt wird. Nein: die primäre Formung ist ein geformtes Inhaltliches, ist flüchtig und nur des Ewigen teilhaftig, insoferne dieses Inhaltliche sinnvoll geformt wird — die sekundäre Formung dagegen *hat* Form und das Ewig-Sinnvolle hat in ihr sozusagen Gestalt angenommen; wobei es gar nichts zur Sache tut, daß »in Wirklichkeit« die Kunstwerke natürlich ebensowenig von ewiger Dauer sind, wie ein flüchtiger Blick ins Grüne.

* * *

Schmuckhaftes im Rahmen erscheint in seiner elementarsten Form als Schmuck im Rahmen. Rembrandt schmückt seine Saskia und malt sie so; Menzel stellt die Straße unter den Linden in festlicher Dekoration und mit flatternden Fahnen dar. Daß er es aus naturalistischen Gründen und als Historienmaler tut, ist für die Sache selbst gleichgültig: hier wie dort wird ein ästhetisches Arrangement künst-

lerisch verwertet; hier wie dort wird Schmuck in einen Rahmen gebracht. Ob das Bänder oder Spangen, bunte Tücher oder Sammetwerk, Fahnen oder glänzende Waffenstücke sind, das ist ganz einerlei — ja diese erste Spezies von Dekorativem läßt sich sogar am genauesten fassen, wenn Gebilde geformter Form auf diese Weise abermals in einen Rahmen gestellt werden, d. h. wenn ein Schmuckgegenstand zur »Wiedergabe« gelangt, der selbst ein kunstwerkliches Ganzes ausmacht und in einem Rahmen steht. Was es dabei mit diesem künstlerischen (oder vielmehr kunsthandwerklichen) Eigengebilde selber für eine Bewandtnis hat, lassen wir zunächst einmal auf sich beruhen: der nächste Abschnitt erst wird die Antwort auf diese Frage bringen können; denn erst im nächsten Abschnitt begeben wir uns über den Rahmen hinaus ins freibewegte praktische Leben hinein, in dem nunmehr Gebilde wie die Schöpfungen des Kunsthandwerks ihren Platz haben. — Hier aber handelt es sich vor allem darum: zu erkennen, daß Schmuck im Rahmen (d. h. innerhalb des Bereiches künstlerischer Darstellung, die die Formung zu geformter Form erhebt und verfestigt) vor allem auf jene bekannte Weise erscheint, die wir eben oberflächlich als »Wiedergabe« bezeichnen, und daß man ein derartig künstlerisch verwertetes Schmuckhaftes nicht gut anders heißen kann als »dekorativ«, und zwar nicht nur seiner Wirkung nach, sondern auch gewissermaßen der »Sache« nach. Suchen wir aber nach einem Namen für Dekoratives dieser Art, so werden wir es vielleicht am besten als **Staffage** bezeichnen.

Denn Staffage nennt man in der Kunst doch im allgemeinen etwas Akzidenzielles, Notwendig-Ueberflüssiges, ein Plus, dessen künstlerische Unentbehrlichkeit sofort einleuchtet, wenn man vor das Werk eines Meisters hintritt — aber nicht früher. Der junge Rembrandt »staffiert« sich selber oder seine Modelle gehörig »aus« mit Waffen, mit orientalischem Gerät, mit allem was gleißt und Lichter spielt und den Augen gefällt — und das alles malt er mit, das alles baut er in den Organismus seiner Bilder mit hinein und es gibt die Folie ab für das tiefe Leben, das schwer und düster oder leidenschaftlich und starksinnig aus dem aus Nacht und Glanz gebildeten Rahmen glüht. Um auf ein paar bestimmte Werke hinzuweisen, nenne ich nur etwa das allbekannte Dresdener Selbstbildnis mit der Saskia (1634), oder das (allerdings wohl nur teilweise von Rembrandt selbst gemalte) Londoner Doppelbildnis, das man früher als »Bürgermeister Pankras und seine Frau« bezeichnet hat. Hier sind Juwelen und Perlen, Sammet und Seidenbrokat, Ketten und Armbänder und köstliche Geschmeide aller Art um die junge Schöne förmlich angehäuft, ohne

trotzdem einen vornehmen Geschmack irgendwie verletzen zu können; denn all diese prunkenden Kostbarkeiten stellen in ihrer wundervollen Fassung selber kleine Kunstwerke dar. Das aber ist die Art und Weise der Staffage, daß sie im kunstwerklichen Mikrokosmos abermals kleine Welten bildet, schöne Inselchen gewissermaßen, bei deren Reiz das Auge verweilen mag. Im chaotischen Leben ist ja sozusagen nichts überflüssig und nichts die Hauptsache, weil hier noch gar keine Wertungen und Maßstäbe formformend angelegt sind: im Kunstwerk dagegen, das ein Gebilde geformter Form darstellt, hat der Meister sinnvoll entschieden; sein Schaffen war ein Ordnen gewesen und nun können wir den Zierrat freudig als Zierrat und den holden Ueberfluß als holden Ueberfluß sinnvoll genießen.

Kann man aber in den angeführten Beispielen auch ganz einfach von »gemaltem Schmuck« reden, so lege ich dennoch großen Wert auf die Einsicht, daß es prinzipiell Staffage ist. Eine Landschaft wird eben ausgeschmückt und ausdekoriert, wenn Rubens in ein Bild Brueghels die Figürchen hineinmalt; und dies pflegt man ja allgemein als Staffage im engeren Sinne zu bezeichnen. Die malerische Absicht ist hier so gut wie bei einem Rembrandtporträt: ein künstlerisches Ganzes zu geben derart, daß das Akzidenzielle, das Nebensächliche, der Schmuck, der (hier figürliche) Zierrat vollständig in Eines zusammenschmilzt mit der »Hauptsache«, so daß wir eingestehen müssen: diese Landschaften wären ohne die roten, gelben, grünen Akzente — denn als solche wirken diese Figürchen rein formal betrachtet — nicht vollendet. Eine gewissermaßen »tiefere« Bedeutung kann das schmückende Beiwerk bekommen, wenn ihm Symbolcharakter zuteil wird — formal bleibt es Staffage. Als Beispiel möge an das wildgaloppierende Pferd auf Rottmanns »Schlachtfeld von Marathon« erinnert werden; hier steigert sich ein Nebensächliches zu gewaltiger Wirkung; aber die rein malerische Bedeutung des juwelenartig blitzenden Hutschmucks auf dem Selbstbildnis Rembrandts von 1654 (München) ist nicht geringer. Um keinen Preis möchten wir hier auf die vier oder fünf hellakzentuierten Pünktchen verzichten, die, indem sie den Blick immer wieder ablenken, es verhüten, daß der Betrachter die breitangelegten, bereits leicht aufgedunsenen Züge des schon nicht mehr jungen Meisters irgendwie bestimmt fixiert, und eben dadurch erst den schauenden Eindruck dieses »Kopfes überhaupt« zur Geltung bringen, an dem kein einzelner Zug und nicht einmal das Augenpaar die »Hauptsache« ist, weil jede Muskel und jede Hautfalte auf ihre Weise in jene unwirkliche ästhetische Welt hineinschaut, die Rembrandt wie kein anderer erlebt hat und in geformter Form

verfestigte. — Keinen reinen Genuß dagegen hat das gebildete Auge, wenn eine Darstellung — ganz einerlei, ob es sich um ein Porträt oder um eine Landschaft, um eine Barockstatue oder um ein Denkmal handelt — mit Staffage überlastet ist, wenn sich ein gewisses Mißverhältnis herausstellt zwischen dem schmückenden Beiwerk und dem eigentlichen Inhaltszentrum. In diesem Falle liegt ein Fehler vor, für den der Künstler verantwortlich gemacht werden muß. Denn allerdings sind es Gebilde geformter Form, Gemälde, Plastiken usw., von denen wir sprechen und die »Dialektik des Schmuckes« muß also hier gewiß überwunden und eine feste Ordnung in das Wechselspiel des Lebens gebracht sein, in dem außerhalb des Bereichs alles Formgeformten bald das Eine, bald das Andere im Vordergrund steht und in dem es nur einer flüchtigen Wendung des Standpunktes bedarf, um das Dekorierende als Dekoriertes und umgekehrt das Geschmückte wiederum als Dekor zu setzen — ihm aber, dessen Werk diese Formformung eines Lebendigen eben ist: dem Künstler, standen alle Möglichkeiten offen; er durfte in diese lebendige Welt hineinschauen mit ordnendem Vermögen; ihm war der »Dialektik des Schmuckes« gegenüber die Entscheidung überlassen, um welchen Blickpunkt und um welches (damit als »Hauptsache« gesetztes) Wesenszentrum er seinen Mikrokosmos aufbauen und gruppieren wollte. So werden in jedem wahren Kunstwerk Schmuckhaftes und Geschmücktes deutlich auseinandertreten — wo sie aber nicht sinnvoll einander zugeordnet sind, wo das Beiwerk als solches kenntlich ist und dennoch schnörkelhaft überwiegt und die Ordnung des Ganzen in Frage stellt: da kann eben von einem Kunstwerk keine Rede sein. Jener Fall aber ist denkbar, wo sich Schmückendes und Geschmücktes einmal als ein formgeformtes Ergebnis sinnvoller künstlerischer Entscheidung vollkommen das Gleichgewicht halten: gleichwichtig das eine wie das andere und demzufolge keines Schmuck und keines Geschmücktes. Man denke nur z. B. an Rembrandts sogenannten »Mann mit dem Goldhelm«. Hier ist die »Spannung« zwischen Schmuck und Geschmücktem so vollständig, daß man weder sagen kann: der Helm staffiert seinen Träger, noch auch umgekehrt: dieser Männerkopf ist Staffage: er schmückt den Helm — vielmehr kommt überhaupt keine »Dialektik des Schmuckes« auf. Denn in erstaunlichem Grad ist es Rembrandt gelungen, die beiden »Kräfte« gewissermaßen gegeneinander auszubalancieren und das Ergebnis einer derartigen Schönschau nun selber formzuformen in seiner ganzen wundervollen Unentschiedenheit. Wäre der Gesichtsausdruck des wetterharten Kriegers etwas weniger bedeutend behandelt, so könnte das Bild »der Goldhelm« geheißen werden

— wäre dieser mächtige Renaissanceschmuck ein bißchen weniger kostbar, so müßte es den übrigen »Porträts« des Meisters angegliedert werden, die der Staffage großen Spielraum lassen, ohne ihr jedoch eine gleichwertige Bedeutung zu geben. So ist beim »Mann mit dem Goldhelm« gewissermaßen n i c h t s Staffage — unschwer läßt sich aber angesichts eines solchen Werkes der sich formal in gar nichts unterscheidende Fall denken, in dem a l l e s zum Schmuck, in dem jedes Einzelne zum Nebensächlichen wird, in dem mit anderen Worten die Staffage den Rahmen ganz und gar anfüllt.

Nichts als Staffage nämlich ist all das bunte Vielerlei, sind all die reichgeschmückten Prunkräume und phantastischen Blumengärten, die z. B. Makart auf seinen großen Tableaus darstellt: Staffage sind selbst die schönen Mädchen und Frauen, die hier zwischen Blumen und Früchten wandeln oder herumsitzen — selbst Blumen und Früchte, nichts weiter. Hier fehlt die gleichgewichtige »Spannung«, die gegenseitige Notwendigkeit, die das Verhältnis von Schmuck und Geschmücktem bei einem Gemälde wie dem »Mann mit dem Goldhelm« durchaus charakterisiert — und dennoch fügt sich alles Einzelne zum Einzelnen nach Gesetzen in sinnvoller Weise und der Rahmen ist angefüllt von lauter »Nebensächlichkeiten«, die dennoch eine Ganzheit bilden. Ich bezeichne diese zweite Spezies von Dekorativem als **Stilleben.** Denn Stilleben nennen wir ja in der Malerei ein Bild von reindekorativem Charakter in dem hier umschriebenen Sinne, insoferne die Gegenstände, durch deren Anhäufung ein dekorativer Aufbau erzielt wird, in Blumen, Gefäßen, Früchten, Delikatessen usw. bestehen. Aber was für das Blumenstück und für die wohlgelungene Darstellung eines Arrangements von schönen und leckeren Dingen gilt, das muß prinzipiell auch nicht nur für die meisten Bilder des schon angeführten Hans Makart, sondern auch für zahlreiche Barock- und Rokokowerke gelten, die man im allgemeinen nicht als Stilleben bezeichnet. So ist z. B. Bouchers Liegendes Mädchen (in der Münchener Pinakothek; besser noch das, worauf es hier ankommt, illustrierend: das Liegende Mädchen im Louvre) alles weniger als ein Akt im gewöhnlichen Sinne. Die »Welt« von Polstern und Kissen, die hier einen nackten Körper weniger tragen als vielmehr »umschäumen«, ist so wichtig-unwichtig wie dieser Körper selbst mit seinen selbst kissenartig weichschwellenden Formen, mit seinem reichlich allgemein gehaltenen Inkarnat, mit seinem wenig individuellen Ausdruck, der in Minenspiel und Gesamthaltung so wenig und so viel sagt wie eine appetitliche Frucht. Aber auch schon Rubens war ein gewaltiger Dekorateur in diesem Sinne gewesen! Von modernen Malern baut — um nur ein

einziges Beispiel zu nennen — besonders Habermann gerne weibliche Akte stillebenartig zusammen, wobei allerdings die dekorative Bedeutung von der konstruktiven (was ich darunter verstehe, gehört in ein anderes Kapitel!) noch ganz beträchtlich übertroffen wird. Denn natürlich können sich im weiten Rahmen auch des Stillebens kompliziertere künstlerische Probleme verschiedenster Art, die nach Lösung drängen, ihre grobe Form suchen und diese Form dadurch aufs mannigfachste füllen und vertiefen: so Farbenprobleme (Klingers Blaue Stunde), Stimmungsprobleme (stillebenartig ausgebaute Interieurs), Expressionsprobleme (Cezannes Stilleben).

Zwischen Staffage und Stilleben scheint ein nur quantitativer Unterschied zu bestehen, der aber doch als ein ganz prinzipieller erkannt werden muß, insoferne das Ganze eben etwas prinzipiell anderes ist als die Summe seiner Teile. Aller in einem kunstwerklichen Zusammenhang akzidenziell auftretende Schmuck vermag nämlich zwar gleichfalls relativierend zu wirken, indem er einerseits als der Repräsentant »überflüssiger« Elemente erscheint, die einen Gesetzgebundenen Zusammenhang gleichsam beliebig unterbrechen und durch ihre scheinbar zufällige Anwesenheit stören — andererseits aber in seiner ganzen Ueberflüssigkeit notwendig und als bereicherndes Akzidenz bereits in die Gesamtkonzeption mit aufgenommen ist, die auseinanderfallen würde, wenn das anscheinend Nebensächliche fehlte. Aber diese »Dialektik des Schmuckes im Rahmen« wird dennoch nie imstande sein ein von auch noch so mannigfacher Staffage durchbautes Kunstwerk in ein Stilleben »umzuschauen« derart, daß man nun etwa den »gleichfalls als Hauptsache« erkannten Dekor einmal versuchsweise ins Zentrum rückte. Man schaut so zwar nämlich die Hauptsache zum Akzidenziellen »herab«, aber ebendadurch gleichzeitig das Akzidenzielle zur Hauptsache »hinauf« — und das betreffende Werk bleibt ein staffagehaltiges Gebilde; Schmuck und Geschmücktes haben lediglich die Rollen getauscht, aber der prinzipiell andere Gesichtspunkt, daß alles zum Schmuck gesetzt ist, kann nicht dadurch erreicht werden, daß man abwechselnd erst das Eine, dann das Andere als Schmückendes setzt. Es bedarf hiezu vielmehr einer Wendung, die das Ganze auf éinen Schlag und gewissermaßen »durch und durch« als ein Schmuckhaftes begreift. Solches aber zeigt jedes »Stilleben« zu geformter Form verfestigt. Hier ist alles Einzelne akzidenziell und gewissermaßen überflüssig, und nur weil das Ganze nicht überflüssig, sondern ein sinnvoller Zusammenhang ist, darum muß hinwiederum gar nichts als unwichtig oder entbehrlich erscheinen. Wohl zu bemerken aber ist, daß das Stilleben in

einem Rahmen steht und hier selbstgenugsam sein künstlerisches Einzelleben erfüllt, d. h. daß es, obwohl es durch und durch Dekoration, d. h. Arrangement ist und zwar ein spezifisch ästhetisches Arrangement, d. h. ein Dekoratives, dennoch deswegen nicht schon dekorativ zu wirken braucht in bezug auf etwas anderes, das außerhalb seines Rahmens sich befindet, z. B. für das Zimmer, in dem ein Stillleben an der Wand hängt. Nein: das Stilleben ist ein künstlerischer Zusammenhang, in dem das Dekorative nicht nur akzidenziell eine Rolle spielt als Schmuck, sondern das durch und durch Schmuck ist, d. h. in dem das Dekorative den Rahmen ganz und gar füllt, insoferne in jedem Augenblick alles Einzelne Schmuck und Geschmücktes zugleich ist und insoferne mithin das Ganze ein Dekoratives genannt werden darf, das als schmuckhafter Organismus in sich beschlossen und in seinem Rahmen vollendet ist.

Eine von dem Besprochenen fundamental verschiedene Bedeutung muß dagegen dem Dekorativen für die Kunst überall dort zukommen, wo sich das schöne Gebilde selbst zur Dekoration bereit findet, wo der Künstler sein Können in den Dienst des Gesamtlebens stellt und über den engen Rahmen hinausgeht, der im allgemeinen die Welt der Kunst, die in ihrem eigenen ästhetischen Raum lebt, von der übrigen Welt abtrennt. In die harte, erdenschwere, kunstfremde Welt des praktischen Daseins baut er seine wundervollen Gebilde mitten hinein: dieser ernsten Werktagswelt selber zum Schmuck, zum Putz, zur Dekoration, zur frohen Sinnenweide, zum zwecklosen Ueberfluß, zur sinnvollen Dreingabe zur Schöpfung, die es möglich macht, dem harten Tagwerk den Charakter des Festes zu geben und das Notwendige und Naturgebundene in die bunten Hüllen der Freiheit und des Spiels zu kleiden.

8.

Unterschieden wir zwei Abstufungen den Dekor innerhalb eines Rahmens zur Geltung zu bringen, insofern er nämlich einerseits lediglich als ein schmückendes Beiwerk in das Kunstwerk hineingearbeitet (Staffage), andererseits zur Hauptsache gesteigert und verabsolutiert werden kann (Stilleben), so begegnen uns ebendieselben beiden Abstufungsmöglichkeiten des Dekorativen wieder, wo es sich darum handelt, nicht mehr Schmuck künstlerisch zu bewältigen, sondern zum Schmuck irgend etwas künstlerisch zu bewältigen. Im Leben selbst spielt das Kunstwerk die Rolle des Ueberflüssig-Notwendigen, wie innerhalb des ästhetischen Raumes die Ketten und Spangen, mit denen Rembrandt die Saskia geschmückt hat. Verweilten wir bisher

im engeren Zusammenhang des künstlerischen Organismus und suchten wir uns über die Möglichkeiten dekorativer Formung in dieser inselhaft abgeschlossenen Welt, in der das Schöne zu »geformter Form« erhoben ist, klarzuwerden — so überschreiten wir jetzt den Rahmen, der diesen Zusammenhang einfriedigt und begeben uns damit gewissermaßen in die außerästhetische weite Welt, um daselbst zu beobachten, welche dekorative Rolle dieser insichgeschlossene Bezirk vielleicht in diesem Großen Ganzen selber spielt. Hier wird offenbar das Problem des Rahmens akut.

Der Rahmen nämlich gehört (wie wir bereits sahen, vgl. Abschnitt 7) jenen beiden Welten zugleich an, aus deren einer wir uns jetzt in die andere begeben wollen: der Welt des Kunstwerks, innerhalb deren es Dekoratives gibt, insoferne Schmuckhaftes im weitesten Sinn in ihr künstlerisch verwertet wird — und der weiten Welt praktischer Lebendigkeit, in der wir wandeln und handeln und der gegenüber der Rahmen jene ästhetische Sphäre isoliert und abtrennt. Da nun aber das Kunstwerk dieser praktischen Wirklichkeitswelt selber zum Schmuck, zur Dekoration dienen kann, so muß vom Rahmen behauptet werden, daß er viel weniger die ästhetische Sphäre ihrem Ausdehnungsbezirk nach begrenzt als vielmehr erweitert, insofern er sich als ein Gebilde charakterisieren muß, das indem es die Räumlichkeit eines Kunstwerks eingrenzt und abschließt, so laut und eindringlich die Forderung ästhetischer Formung überhaupt erhebt, daß es weit über den Bereich, den es isoliert, hinaus die Gesetze dieses Bereiches zu erfüllen fordert. Man kann dies ganz einfach so ausdrücken: der Rahmen muß nicht nur (nach innen schauend) zum Bilde passen, sondern er muß auch (nach außen gewendet) zur Umgebung des Bildes z. B. zum Tapetenmuster, zur Wandfläche, zu den Möbeln usw. passen. Denn darin besteht eben die dialektische Eigenart des Rahmens: daß er sofort einen neuen, weiteren Rahmen verlangt. Auf diesem Uebersichhinausgreifen, das, indem es das Schöne eingrenzt und abschließt gegenüber einem fremden Anderen, dieses Andere selbst wieder in einen weiteren Rahmen spannen möchte, der es zu einer schönen Ganzheit zusammenfügt und abermals die ästhetische Forderung weiter in noch nicht ästhetisch geformtes Gebiet hineinträgt — darauf beruht auch die eminent dekorative Bedeutung des Rahmens. Der Rahmen bezeichnet genau die Grenze, von der an ein Gebilde — das vielleicht dekorative Elemente in sich befaßt oder auch wohl, wie es im Stilleben der Fall ist, nichts als dargestellte Dekoration ist — selbst zur Dekoration wird. Ein gerahmtes Bild ist nicht nur eine kleine Welt, innerhalb derer der Schmuck

allerhand bedeuten kann, sondern ein gerahmtes Bild ist selber ein Schmuckgegenstand.

Verallgemeinern wir diese Tatsache, so erhalten wir eine dritte Spezies von dekorativer Formmöglichkeit überhaupt, die jener ersten der Staffage gewissermaßen entspricht. Als dekorativ in diesem neuen Sinne müssen wir nämlich alle Kunstgebilde bezeichnen, die dem Leben in irgendwelcher Weise eine Fassung oder einen Rahmen geben wollen, der aus der allgemeinen Lebensmasse schönheitsvolle Enklaven herauszirkelt, die jenem übrigen ästhetisch Formlosen, anderweitig Geformten gegenüber wie ein schöner Zierrat erscheinen und zugleich vermöge ihres Rahmencharakters die ästhetische Forderung weiterhin verbreiten. Das nächstliegende Beispiel ist natürlich der Bilderrahmen selber als eine Schöpfung des Kunsthandwerks. Von diesem Spezialfall aus werden wir aber — der Typik des zu Untersuchenden entsprechend — alle **kunsthandwerkliche Rahmung** überhaupt verstehen müssen. Denn dies ist der Name, mit dem ich die dritte Gattung von Dekorativem bezeichnen möchte, die wir kennenzulernen und ihrer allgemeinen Wesenheit nach zu umschreiben haben.

Der Rahmen macht die dekorative Verwendung des Kunstwerkes selber möglich. Darüber kann man sich natürlich empören und eine Herabwürdigung des »freien« Kunstgebildes zum »kunsthandwerklichen Gegenstand« darin erblicken, daß nunmehr ein Mikrokosmos, wie ihn ein begnadigter Meister formgeformt hat, dazu »verwendet« wird, dem Leben eine schöne Fassung, einen Rahmen zu geben. Protest und Zustimmung bedeuten aber dieser vielbesprochenen Frage gegenüber prinzipiell auch nichts anderes als eine bestimmte Stellungnahme im Banne eben jener »Dialektik des Rahmens«. Wer das Gemälde (oder die Statue usw. Eine Nische usw. ist natürlich auch ein Rahmen!) als eine »vollendliche Partikularität« (Rickert), als eine Ganzheit, als eine kleine, vollkommene, insichruhende Welt genießen möchte, ohne den Rahmen dabei zu überschreiten und das Gerahmte in einen weiteren Zusammenhang einzubeziehen, der setzt eben das Kunstwerk als »die Hauptsache«, es steht für ihn im Augenblick der Betrachtung durchaus im Zentrum aller Dinge, ja man könnte sagen: er hat in ihm die Welt ganz und gar vor Augen und gewissermaßen in Händen; denn er hat einen Mikrokosmos vor sich, der ihm jenen Makrokosmos widerspiegelt zwar nicht in seiner sozusagen quantitativen Fülle aber doch in seiner qualitativen Gesetzlichkeit und Vollendung. Diese »Hauptsache« als etwas Akzidenzielles, »bloß« Schmuckhaftes anzusehen gegenüber einem vielleicht quantitativ Weiteren,

aber qualitativ Unvollkommeneren, nämlich einem Nichtkunstwerklichen, Nichtformgeformten erscheint ihm ganz unmöglich und soll ihm auch in den meisten Fällen als ganz unmöglich erscheinen; denn das Kunstwerk ist ja nicht nur ein Formgeformtes insoferne, als es uns vorschreibt, was wir innerhalb des Rahmens als Staffage und was wir als Inhaltszentrum anzusehen haben, sondern es soll auch ohne Zweifel in den meisten Fällen selber als ein in sich Zentriertes und nicht als ein Schmuckhaftes genommen werden. Solche Werke — und es sind das vorzüglich die Werke der »klassischen« Kunstepochen — befinden sich am besten in vier schlichten Holzleisten, die der Forderung des Rahmens nach innen genügen — nach außen aber keine weiteren Ansprüche erheben, weil ein »außen« für derartige Kunst überhaupt nicht existiert[1]).

Anders geartete Kunstschöpfungen stehen ihnen gegenüber. Es gibt Gemälde, Plastiken usf., die wohl gleichfalls eine »Geschlossenheit in sich« aufzuweisen haben, aber obwohl sie in einen Rahmen gespannt sind, dennoch eine gewisse Lockerheit der Bindung sich bewahren und nun sozusagen ihre Arme ausstrecken möchten, d. h. künstlerische Beziehungen anknüpfen wollen über den Rahmen hinaus mit ihrer Umgebung, mit der weiten Welt da draußen. Die Betrachtung dieser Werke führt uns gewissermaßen ins Zentrum des Dekorativen hinein; hier liegen die Probleme am dichtesten geschichtet, die wir in epischer Betrachtung, die bei den seichteren (aber eben deshalb durchsichtigeren) Randgebieten mit demselben Interesse verweilt, herauspräparieren und in ihrer Verankerung in den großen Zusammenhängen aufzeigen wollen. An die Meister dieser »großen dekorativen Malerei« aber denkt wohl jeder moderne Aesthetiker unwillkürlich zuerst, wenn das Problem des Dekorativen überhaupt irgendwie aufgeworfen wird: an das Ideal einer Verbindung etwa von venezianischer Farbenpracht mit michelangelesker Bindung und Gliederung, wie es der geniale Tintoretto teilweise erreichte und wie es die heiße Sehnsucht einer ganzen Künstlergeneration ist, deren Bestrebungen vor unser aller Augen sind.

Hier spielt der Rahmen nicht als abstraktes Rahmungsprinzip, sondern als wirklicher Bilderrahmen mannigfachster Art die Rolle jenes »Mittlers« zwischen einem Innen und einem Außen, zwischen

---

1) Der gegebene Hintergrund für solche Kunstwerke ist die neutrale Galeriewand. Dabei ist zu bemerken, daß diese Bilder am besten zur Geltung kommen in einem großen Saal mit vielen andern zusammen — oder jedes für sich allein in einem Kabinett. Dagegen einen »Mittelweg« einzuschlagen und sie in kleiner Anzahl zu »arrangieren« ist aus naheliegenden Gründen bedenklich.

einem Einen und einem Andern. Hier spricht der Rahmen laut und vernehmlich seine Forderung nach einem neuen Rahmen, nach einem weiteren Rahmen aus — weil er selbst ein Teil des Kunstwerks geworden ist und dementsprechend nun auch seinerseits »gerahmt« werden will. Schon bei gewissen alten Meistern, in denen ein derart »dekoratives« Streben lebte, ganz besonders aber bei unseren zeitgenössischen Künstlern, ist der Rahmen, ein höchst konkret zu lösendes Problem — der Künstler selbst rahmt sein Bild, ja er malt es erst fertig, wenn es bereits im Rahmen steht und berücksichtigt (wie jene alten Meister) wohl den Platz, an dem es zur Schau gebracht werden soll. Der Klagen über die Galerieräume mit ihren langen mattgetönten Wänden, die »für alles« passen müssen und auf denen nun auch alles nebeneinander, übereinander, untereinander zur Ausstellung gelangt, ist heutzutage kein Ende — während sich doch erfahrungsgemäß holländische Landschaften und Bauernstuben: die Teniers, Ostade und Wouwermans, aber auch Ruisdael und Rembrandt und selbst Stilllebenmaler wie Davidsz de Heem oder Willem Kalf sehr gut eines neben dem anderen auf einem gelblichen oder rötlichen Hintergrund ausnehmen. Daß dies großenteils auch mit unseren dem alten »Galerieton« gegenüber »modernen« Malweisen zusammenhängt, sei nicht vergessen — darauf aber kommt es in diesem Zusammenhang an, daß eben dem Rahmen, und im weiteren dann auch der ganzen Umrahmung eine besondere Bedeutung zuteil wird, wo ein Werk nicht bloß dekorative Momente staffage- oder stillebenartig in sich befaßt, sondern als eine kunstwerkliche Ganzheit selber schmückend sich eingliedern möchte in einen größeren Zusammenhang. Der Rahmen erscheint hier als die verbindende Brücke, die von der mikrokosmischen Insel hinüberführt zu einem dieser Insel gegenüber formlosen Umgebenden, das nun gleichfalls bearbeitet und geformt werden muß nach den Regeln der »Schönschau« und natürlich vor allem nach der Haupt- und Grundregel aller Schönschau: es muß irgendwie eine Ganzheit werden, die nun mit dem kunstwerklichen Gebilde, das sie umschließt, »zusammengeht« zu einem weiteren Schöngeformten. Diese am gerahmten Gemälde verdeutlichte Erscheinungsart einer dritten Spezies von Dekorativem, müssen wir nun verallgemeinern. Wir müssen vom Bilderrahmen zur allgemein kunsthandwerklichen Rahmung übergehen, wobei sich zeigen wird, daß das gerahmte Bild nichts anderes als ein Spezialfall dieser allgemeinen kunsthandwerklichen Rahmung gewesen ist.

Von der Vorstellung des Rahmens als einer Holz- oder Metallleiste, die ein Gemälde, also etwas Formgeformtes, umgrenzt, müssen

wir uns allerdings nunmehr endgültig frei machen, um die ganze Typik der Beziehung zu verstehen, von der hier die Rede ist. Nichts Geringeres nämlich beabsichtige ich, als allen jenen schönen Gebilden Rahmencharakter zuzusprechen, die man als Hervorbringungen des Kunsthandwerkes oder Kunstgewerbes kennt und von denen man wohl sagt, daß hier das Künstlerische eine »dienende«, eine »anhängende«, eine »das Leben schmückende« Rolle spiele. Alle solche »angewandte« Kunst, ist ja von vornherein dekorative Kunst, insoferne sie dem Leben gegenüber die Mission des Schmuckes erfüllt — vom kunsthandwerklichen Gebilde einer Goldleiste an, die dem »freien Kunstwerk« gewissermaßen die Handhaben verleiht, mittels derer es ins praktische Leben hineingestellt und hineingehängt werden kann, bis zu den mannigfaltigen Produkten der modernen kunstgewerblichen Werkstätten überhaupt, die sich bemühen den Notwendigkeiten dieses praktischen Lebens selber durch künstlerische Fassung den Charakter einer freien Form aufzudrücken. Nicht allein bloß Kunstwerke können ja einbezogen werden als ein formgebundenes Eines in ein weiteres Anderes mittels des Rahmens, der sie als etwas Schmuckhaftes umgreift und eben dadurch diese umgriffene Ganzheit selber zu etwas Schmuckhaftem macht — sondern auch Photographien und Gedenkblätter, Handschriften und Diplome, Stammbäume und Urkunden, Käfersammlungen und Schmetterlingskästen, insbesondere aber natürlich Spiegel aller Art (in einem goldumrankten Rokokospiegel sieht man sich formgebunden beinahe wie auf einem zart-naturalistischen Pastell-Porträt jener Tage festgehalten — die flüchtige »Schönschau« des eigenen Ich täuscht hier in eminentem Maß »geformte Form« vor, zumal der Beschauer das Gefühl der Permanenz des Bildes den Anderen gegenüber empfindet, unter denen er ja als ebendiese bleibende Persönlichkeit wandelt!) können gerahmt werden, wobei der eigentliche dekorative Akzent natürlich zuletzt ganz und gar auf dem Rahmen beruht, während das Gerahmte als völlig leer und alles Dekorativen bar erscheint. So kann ein gerahmter Kaufbrief als »Zierde« empfunden werden — bloß weil er gerahmt ist. Bei dem Rahmen als einem »an sich Dekorativem« nun aber einmal angelangt, wird es nicht mehr allzu schwer fallen den Begriff des Rahmens überhaupt ein bißchen weiter zu fassen, als man es zu tun gewohnt ist und z. B. in aller »ästhetisch wirksamen« Bekleidung irgendwelcher Art dieses dekorativ Rahmenhafte wiederzufinden.

Tracht und Waffenrüstung, Ringe und Spangen, Ketten und Armbänder, Mantillen und Shawls, und im einzelnen wieder: Verbrämungen und Verschnürungen, Falten und Rüschen, Steifen und

Bauschen, Gürtel und Schärpen sind nichts anderes als die schöne Fassung, die schöne Ausgestaltung, die schöne Einkleidung d. i. Einrahmung des menschlichen Körpers. Ein schmales Kettchen von zarter Goldarbeit, eine Korallenschnur, ein Perlenhalsband, eine Spitzenkrause, der sammetverbrämte Abschluß eines Mieders »heben« d. i. rahmen die feingeschwungene Büste, die sie umschmiegen, und die Dialektik des Schmuckes bringt es mit sich, daß man nicht sagen kann, was hier Rahmen, was hier Gerahmtes ist. Der Rahmen hinwiederum für den schöngekleideten Menschen selber sind die Räumlichkeiten, in denen er sich bewegt: sind Zimmer und Treppe, sind Haus und Garten, sind die Fassaden der Häuser, an denen entlang er wandelt, sind die Hallen und Bauten des öffentlichen Lebens, in die er tritt. Der Rahmen für den Wandschmuck ist die Wand; aber der Wandschmuck »hebt« die Wand. Der getäfelte Estrich zu Füßen, der ornamentale Schmuck der Randleisten, die Holz- und Stukkaturarbeit der Decken, die Tapeten oder Gobelins an den Seiten, die achteckige oder rundliche Form des Gemaches selber sind vorzüglich der weitere Rahmen für all die Einzeleinrichtung eines Zimmers, für Möbelwerk und Kunstschmuck im engeren Sinne und für die Menschen dazu. Die Vorhänge und Gardinen umrahmen die Fenster; der Bücherschrank ist um die Bücherreihen herumgebaut wie um das kostbare Miniaturenwerk der silberbeschlagene Einband; der Rahmen für Gerät und Silberwerk sind Schränke und Truhen — aber was ist ein Kleinodienschrein, durch dessen Kristallscheiben nichts blitzt und blinkt? Der Rahmen für den Trost der Nacht: das freundliche Licht, sind Lüster oder Ampel, sind der Leuchter oder die kunstvoll gefaßte Glühbirne — aber sie kommen erst richtig zur Geltung, wenn das, was von ihnen getragen wird, sie selber »ins rechte Licht« setzt. So rahmt eines das andere und das Rahmen selber erscheint als dekorative Funktion. Becken und Behälter, Körbe und Krüge, Urnen und Vasen, Gläser und Tassen haben, insoferne sie schön sind und eine ästhetische Wirkung von ihnen ausgeht, die dekorative Bedeutung des Rahmens: silberne Schalen sind dazu da, daß goldene Früchte in sie gelegt werden! Der geschnitzte Renaissancesessel mit seinen Löwenköpfen und seiner prachtvollen mattbraunen Beizung gab einen herrlichen Rahmen ab für den gewichtigen Augsburger Patrizier, dem er zum Sitze diente — aber die Sanssouci-Bilder Menzels zeigen uns, daß das Rokoko und seine Kavaliere auf zarte, zierliche und dennoch nicht minder bedeutende Rahmenwirkungen sich nicht schlechter verstanden.

Machen wir uns aber nun gar einmal klar, daß eine ganze sogenannte »Kunst« — die Architektur nämlich — mit nichts anderem beschäftigt ist, als dekorative Rahmenlösungen und immer wieder dekorative Rahmenlösungen aufzubauen, so muß uns deutlich werden, in was für einen ungeheueren Zusammenhang wir uns mit einem Male begeben, indem wir das Rahmen-begrenzte Gebiet des »freien Kunstwerks« mit der Ueberschreitung dieses »Rahmens im engeren Sinne« verlassen. Wir bewegen uns jetzt durchaus im Großen und Ganzen des Weltgetriebes selber, dessen unheimliche Mannigfaltigkeit zustandekommt, indem die verschiedenartigsten Formungsmöglichkeiten — theoretische, ästhetische, religiöse d. i. im einzelnen: mechanische, dekorative, mystische usw. — frei durcheinanderspielend in ein formloses Gegebenes hineinprojiziert werden von jenem Lebendigen, das Hegel den »Geist« nannte und das im Menschen sich selbst, d. h. sein Gewissen gefunden hat. Die Architektur erscheint so als ein einziger grandioser Versuch diesem Lebendigen nach außen und nach innen, d. h. soweit es als adelig-bürgerliches Leben auf Straßen und Marktplatz sich abspielt und soweit es, eingeschlossen in ein heimlich-unheimliches Inneres, sich in die Gemächer zurückzieht, von denen aus es im Guten und im Bösen die Welt beherrscht, einen Rahmen zu geben — und welch einen Rahmen bisweilen, wenn wir an die Palazzos der Granden von Florenz, von Rom oder Venedig oder an die Patrizierhäuser Nürnbergs oder Augsburgs denken! Sozusagen die »Quintessenz« aller architektonischen Rahmung stellt der Triumphbogen dar, durch den der Sieger schreitet. Das Gefühl, dem außerordentlichen Toten einen außerordentlichen Katafalk errichten zu müssen, bewog die dekorativ sehr empfänglichen Franzosen, die Leiche Victor Hugos unter dem Triumphbogen der Elysäischen Felder zur Schau zu stellen, und nur die dekorative Bedeutung des Baldachins über dem Thronsessel und dieser ganze Thronaufbau selber, in dessen Rahmen sich der Herrscher begibt, wenn er in einem bedeutenden Augenblick seine ganze Würde zusammenfassen möchte, kommt der des Triumphbogens gleich.

Aber nicht bloß die Architektur, auch »die schöne Gartenkunst« (wie sie Schopenhauer nannte) hat es so gut wie ausschließlich mit dekorativen Fassungen zu tun. Der Park umrahmt die Villa ebenso wie das Streifchen Buchs ein Blumenbeet; das Wesen der Allee ist, wie man sich in Schwetzingen oder Schleißheim ohne weiteres klar machen kann, Rahmung und sogar die dekorative Wirkung der kostbaren Schmiedearbeiten an Gartentor und Gitterwerk ist eine Rahmenwirkung! Daß auch die Friedhofkunst eine Gartenkunst in diesem Sinne ist, wollen wir nicht vergessen. Sie scheint eine neue Spezies

kunsthandwerklicher Betätigung zu sein, aber sie kann neu geheißen werden lediglich, insoferne sie heutzutage eine Profankunst genannt werden muß. Denn freilich: vor allem hat sich ja schon immer die Kirche auf den dekorativen Rahmeneffekt verstanden! Der Tempel, die Moschee, der Dom — welch gewaltig gespannte Rahmen für den Kult! Insbesondere wieder im katholischen Mittelalter: der Kreuzgang — welch ein Rahmen für das lebendige Gebet, die Krypta — welch ein Rahmen für den toten Leib; die aufgetürmten Prachtgebilde der Altäre — welch ein Rahmen für das ewige Opfer! Rahmen hier alles: vom seidengestickten Ornat der Priester bis zum juwelengefaßten Skelett des Märtyrers, vom erzgegossenen Taufbecken und silbergetriebenen Weihrauchfaß bis zur Monstranz, in der das Allerheiligste: die kleine weiße Oblate von goldenen Strahlen umglänzt und von Edelsteinen umfunkelt wird. Man muß einmal ein so kompliziertes Wunderwerk wie den Kölner Dreikönigsschrein studieren, um mit Erstaunen zu sehen, wie es die Kirche verstanden hat, alle Fähigkeiten in ihre Kreise zu ziehen und zur größtmöglichen Entfaltung zu bringen! Jene alten Meister der Malerei und Plastik, bei denen wir ein dekoratives Bestreben im modernsten Sinn voraussetzen zu müssen glauben, waren ja eben dekorative Künstler geworden, weil sie sich in den »Rahmen« der Kirche einfügen mußten, weil sie mit künstlichem und natürlichem Licht zu rechnen lernten, weil sie mit ihren großen Tafeln auf den Altar, mit ihren Statuen auf die architektonische Umgebung Rücksicht zu nehmen gezwungen waren. Das Zusammenwirken der verschiedensten »Künste«: Architektur und Malerei, Plastik und Kunstgewerbe, Fresko und Glasbildkunst (wozu noch die Musik kommt, als das gewaltigste Stimmungs-, Bindungs- und Einigungsmittel!) zu einer einzigen künstlerischen Harmonie, muß ja von vornherein die Vertrautheit mit dekorativer Formung aller Art voraussetzen, insofern hier eben das Eine das Andere zu unterstreichen, herauszuheben, zu schmücken, zu rahmen bestimmt ist. Selbst noch für den prunkfeindlichen Protestantismus bleibt wenigstens die Kanzel ein Rahmenproblem schlichter, doch bedeutender Art — aber hat wohl je ein Mensch in einem gewaltigeren Rahmen von Architektur gestanden als der Papst, wenn er vom Benediktionsbalkon der Peterskirche aus den Segen erteilt? —

Rahmencharakter trägt natürlich erst recht alle kunsthandwerkliche Kleinkunst bis herunter zu jenen Gebilden, wo man von Kunst schon gar nicht mehr reden kann und wo bloß noch irgendwelches dekoratives Arrangement vorliegt. Beispiele hiefür sind Legion; denn überall haben wir ja irgendwie Derartiges vor Augen und bei den

primitivsten Kunstversuchen kulturell noch ganz in den Anfängen sich befindender Naturvölker spielt bereits die dekorative Formung eine Rolle in diesem Sinne, »da die Zierde des Menschen erstes Bedürfnis zu sein scheint und ihm fast über das Notwendige geht« (Goethe, Gesch. d. Farbenlehre). Befremdend mag es aber erscheinen, daß ich den Terminus für diese dritte Spezies dekorativer Formung so komplexen Gebilden gegenüber, wie sie die Architektur oder die schöne Gartenbaukunst zeitigt, etwas allgemein und vielleicht »wenig respektvoll« gewählt habe. Darüber noch ein paar Worte der Erklärung.

Der Sinn z. B. der Architektur ist mit der dekorativen Bedeutung dieser Kunst freilich keineswegs erschöpft. Das konstruktive Moment spielt hier sowohl als in der Gartenkunst usw. eine bedeutende Rolle und nur wer das Zusammenwirken der verschiedensten ästhetischen Formungen zu einem einzigen schönen Ganzen begriffen hat, wird die Universalstruktur solcher Gebilde richtig zu würdigen verstehen. Dagegen bin ich allerdings der Meinung, daß die dekorative Leistung, d. i. die Rahmenleistung aller Architektur in der Aesthetik bisher ganz wesentlich unterschätzt worden ist und schon einen ganz vorzüglichen Teil ihrer ästhetischen Gesamtleistung ausmacht. Was also an einem Triumphbogen oder an einem Grandenpalast seiner ästhetischen, d. i. schöngeschauten objektiven Unwirklichkeit nach dekorativ ist, das deute ich seinem Wesen nach als »kunsthandwerkliche Rahmung« und es muß so gedeutet werden, weil nur die »kunsthandwerkliche Rahmung« im engeren Sinne gewissermaßen in ästhetischer Reinkultur das darstellt, worauf es hier ankommt. Die selben Gründe, die bestimmend dafür wurden ein Gemälde von Boucher, das vielleicht bisher immer als »Akt« bezeichnet worden ist, als »Stilleben« zu begreifen (unbeschadet der Tatsache, daß sich in diesem Bild natürlich auch konstruktive, vielleicht sogar auch illustrative Momente finden) — lassen hier alles Schmückend-Architektonische als einen Fall von kunsthandwerklicher Rahmung erscheinen.

Im griechischen Tempel freilich, im mittelalterlichen Dom und im ästhetischen Mikrokosmos der Renaissanceblüte von Florenz und Rom hat sich das Kunsthandwerkliche eines solchen dekorativen Rahmungswillens, dessen Ergebnis an und für sich nirgends mehr sein kann, als hier ein Schönes Schmückendes und dort ein kunstwerklich-gerundeter dekorativer Zusammenhang — zum Adel einer künstlerischen Kultur gesteigert. Wie eben ein natürlicher Fortschritt von der Staffage zum Stilleben zustandekommt, indem das Schmuckhafte den Rahmen ganz und gar ausfüllt, so muß es einen natürlichen Fortschritt von der akzidenziell wirksamen »kunsthandwerklichen Rahmung« zur

allesumfassenden »künstlerischen Kultur« geben. In ihr übersteigert ein dekoratives Bestreben: ein ästhetischer Drang die Welt in Schönheit zu kleiden, auszuschmücken mit den Werken des Ganzheiten gestaltenden Genius, und schließlich aus ihr selbst ganz und gar ein schönheitstrunkenes »Genug ist nicht genug« formzuformen — sich selber. Die Krone aller dekorativen Formung ist mehr als bloß dekorative Formung. Sie ist die Fülle alles Schönen.

9.

Alles Rahmenhafte, das mehr sein will als ein bloßes Insichbeschließen, hat Forderungscharakter: der Rahmen rahmt nicht nur, er will auch selber gerahmt werden. Wir haben diesen Sachverhalt bisher angedeutet, soweit es für das Verständnis des übrigen notwendig war — jetzt müssen wir uns etwas eingehender damit befassen; denn es gilt zu zeigen, wie sich aus dem Kunsthandwerklich-Rahmenhaften ein Letztes notwendig entwickeln muß, mit dessen Betrachtung wir unsere Phänomenologie des Dekorativen beschließen: die vierte Spezies des Dekorativen, die zugleich mehr ist als eine bloße Spezies, die einen Gipfel und eine Ganzheit bedeutet: **künstlerische Kultur.**

Knüpfen wir nochmals an den Rahmen im engeren Sinne an! Seine einfachste Gestalt sind vier Bleistiftstriche, die ein Bild umreißen. Hier bereits ist die ursprüngliche Mission des Rahmens dem Gerahmten gegenüber vollkommen erfüllt: Umgrenzung, Zusammenfassung, Abschließung von einem nicht-kunstwerklichen Außerhalb. Von einer dekorativen Bedeutung dieser vier Striche kann man dagegen eigentlich nicht reden. Sie sind genau genommen noch gar kein Rahmen — sie sind lediglich Grenze.

Diese sozusagen bloß »mathematische« Grenze wird unzureichend in dem Augenblick, wo das kunstwerkliche Leben mit dem Leben dieses nicht-kunstwerklichen (ja meist sogar außerästhetischen) Außerhalb in Verbindung zu treten anfängt. Wie das Blut im menschlichen Körper nicht dort am spürbarsten »pulsiert«, wo es in freier Bahn sich ausströmen darf, sondern dort, wo es irgendwie durch eine Enge hindurch muß — wie der Wogenschlag nicht auf offener See, sondern an der Küste am heftigsten zu sein pflegt: so konzentriert sich eine gesammelte außerkunstwerkliche Lebensfülle vorzüglich gegen das grenzsetzende Gebilde, das ein Formgeformtes, das ein »Mehr-als-Lebendiges« in sich einschließt, gegen den Rahmen. Er wird »wichtig«; an die ursprünglich abstrakt-lineare Grenze knüpft sich eine ästhetische Mission, die ein solches lineares Gebilde notwendig »ver-

räumlicht«, »konkretisiert« und »gefüllt« wissen will. In welchem Sinne aber »verräumlicht«? Ist es der ästhetische Raum oder der Raum der theoretisch-konstituierten Wirklichkeit, dem der Rahmen nunmehr angehört? Die Frage bleibt unentschieden; denn ein Gebilde, das einerseits trennt, stellt andererseits eben dadurch die Verbindung her und muß insoferne notwendig beiden Sphären zugleich angehören und betrachtet werden können als die Grenze des Lebendigen und Wirklichen gegen das Kunstwerkliche hin, aber auch als die Grenze des künstlerischen Gebildes gegen das Lebendige und Wirkliche hin. Diese Doppeldeutigkeit, die an die »Dialektik des Schmuckes« erinnert, widerspricht indessen (genau wie die »Dialektik des Schmuckes«) unserem »ordnenden Schauen« der Dinge. So wird, was an und für sich »bloße Grenze« war, zum »eigentlichen Rahmen« fortgebildet, d. h. der kunstwerkliche Zusammenhang wird (angenommen, daß er ein viereckiges Gebilde ist) von zweimal vier Linien umrissen, von denen nun das eine Doppelpaar »nach außen«, das andere »nach innen« schaut. Die »neutrale«, d. i. weder kunstwerkliche noch außerkunstwerkliche Zone aber, die zwischen diesen zweimal vier Linien ausgebreitet sich hinzieht, bildet nun den »eigentlichen« Rahmen. Die Dialektik der einfachen Grenze ist vermieden worden durch eine Doppelsetzung der Grenzen — der »eigentliche« Rahmen aber, der auf diese Weise entsteht und nun nicht mehr linear, sondern bandartig-breit (und meistens noch dazu »ins Profil« gearbeitet) das Kunstwerk umgibt, steht seinerseits hinwiederum in einem Rahmen, wenn man nämlich schon die einfach-lineare Grenze als primitivsten Rahmen aufzufassen sich entschließen kann. Das fortlaufende Band dieses doppelt begrenzten Rahmens kann schmuckhaft ausgestattet sein: wir bezeichnen eine solche bortenartige Rahmenverzierung als Ornament. Ein Ornament ist ein schmuckhaft ausgestatteter gerahmter Rahmen[1]).

1) Der »Dialektik der Grenze«, die sich hier am »gerahmten Rahmen« natürlich von neuem erhebt, kann durch abermalige Verdoppelung der grenzsetzenden Linien — und wenn nötig, dann nochmal durch Verdoppelung — begegnet werden. Einmal freilich müssen wir in dieser Hinsicht resignieren — aber wir können dies auch; denn für das Unendlich-Kleine haben wir nur noch einen Begriff, aber keine Anschauung mehr. —

Das in jeder Hinsicht »klassische« Ornament ist der Mäander, weil er (wenigstens in seinen primitiveren Formen) konstruktiv am wenigsten belastet ist. Flächige Gebilde, wie die Kartusche, können als »gerahmter Rahmen« wirken, wenn sie in größerer Anzahl nebeneinander gereiht werden — an und für sich gehören sie ebenso wie die (arabische und nordische) Arabeske in den Bereich nicht des Dekorativen, sondern des Konstruktiven. Sie führen ihr künstlerisches Eigenleben für sich und können lediglich dekorativ verwendet werden, wie ja auch Gebilde der »freien« Malerei und Plastik. Dann treten sie »gerahmt« auf — selbst können sie ornamental-rahmenbildend erscheinen,

Gehen wir der Verwendung solcher Ornamente nach, so entfernen wir uns komplexweise von dem gerahmten Kunstwerk und geraten in immer weitere Zusammenhänge hinein. Der eigentümliche Forderungscharakter alles Dekorativ-Gerahmten macht sich jetzt mit nachdrücklicher Deutlichkeit geltend. Geradeso nämlich, wie verschiedene Kleider (und wir haben ja das Rahmenartige aller ästhetisch-wirksamen Kleidung kennengelernt!) uns veranlassen, uns ganz verschieden in ihnen zu betragen, wie ein weiter bunter Rock und ein knappes Sammetmieder mit einem roten Busentuch darunter eine andere Umgebung, eine andere Stimmung, andere Bewegungen, ja sogar eine andere Sprechweise verlangt als z. B. ein dunkelseidenes Gesellschaftskleid mit Schleppe — oder wie verschiedene Weine ganz verschiedene Gläser fordern, so daß es z. B. ein ästhetisches Unding ist, Champagner aus grünen Römern zu trinken — geradeso verlangt ein dekoratives Kunstwerk, das in einem Rahmen steht, nicht nur einen ganz bestimmt ornamental verzierten Rahmen, sondern dieser Rahmen selbst bildet in dem Augenblick, wo sein kunsthandwerklicher Meister »es getroffen hat«, d. h. wo er nun auch tatsächlich ganz und gar zu dem Bilde paßt und seinen Forderungen entspricht, mit dem Gerahmten selbst eine unlösliche Einheit, die nun ihrerseits gerahmt werden möchte. Die ganze Wand, an der das Gemälde sich vielleicht befindet, soll nun der Forderung des gerahmten Komplexes nachkommen; diese Forderung aber lautet: sei so, daß du zu mir paßt; sei eine Ganzheit mit mir und nimm dir die Regeln hiezu von mir selber ab; denn ich bin, was du sein sollst! Und nun kommt das Ornament zum zweiten Male zur Geltung: nicht mehr als Bilderrahmen — als Wandabschluß! Der Komplex einer ganzen Räumlichkeit wird nunmehr ornamental begrenzt und in Eines zusammengeschlossen. Aber wiederum überflutet ein ästhetisch-mikrokosmisches Ganzes, eine neue Ganzheit fordernd, die im ornamentalen Leistenschmuck selbstgesteckten Grenzen: der Rahmen wird ja von allem Dekorativen überhaupt nur gefordert, um auf der Stelle wieder überschritten zu werden. Das Gebäude ist es, in dem die Gemächer sich befinden, es ist der Rahmen für sie und die architektonische Fassade hat dem ästhetischen Sollen zu genügen, das die »freien« Kunstwerke am deutlichsten aussprechen nicht dort, wo sie es in sich be-

müssen es aber nicht immer. — Bemerkt sei hier noch, daß das Immerwiederkehren des Musters zum Wesen des Ornamentes zu gehören scheint, obwohl es an und für sich eine konstruktive Formung bedeutet; während andererseits die sog. »Zierleiste«, die als Buchschmuck auftritt, in den Bereich der »illustrativen Formung« gehört, insoferne sie sich von dieser Regel zugunsten einer bildhaften Abwechslung frei macht.

schlossen erfüllen, sondern wo sie dekorativ über die eigene Fülle hinauslangen mittels des Rahmens. Zum drittenmal erscheint das Ornament fassend, begrenzend und bekrönend: es gliedert rahmend die Fassade, es schmückt den Bau im Ganzen und »hebt« die Einzelheiten.

Wie nun weiterhin in einer ästhetisch-schönen Stadtanlage abermals die Häuserfronten bortenartig die Flucht der Straßen rahmen und wie diese ganze schöne Stadtanlage überhaupt (ästhetisch angesehen!) »zustande kommt«, insoferne das Eine das Andere jeweils bestimmend beeinflußt — wie ein Bauwerk das andere hervorruft und zugleich seiner Entfaltung Grenzen setzt, wie insbesondere die ganze Entwicklung eines solchen baulichen Mikrokosmos häufig bis ins Einzelnste abhängig ist von den herrischen Gesten der Burg, des Schlosses, des Rathauses, des Domes, und doch zugleich seine ganze Existenz diesem architektonischen Zwingherrn verdankt, der es aus dem Nichts hervorgerufen hat, weil er eines Rahmens bedurfte — das kann hier nur flüchtig angedeutet werden. Irgendwelche »Vollständigkeit« läßt sich ja an und für sich nicht erreichen: es kann sich vielmehr immer nur darum handeln, eine »kontinuierliche Reihe« dekorativer Formungen gewissermaßen vom Kleinsten bis zum Größten, vom Engsten bis zum Umfassendsten fortlaufen und sich erweitern zu sehen und diesen Fortschritt als einen dialektisch-lebendigen zu begreifen — solcher Reihen selbst aber sind unendlich viele möglich. Wir gingen vom Bilderrahmen aus und haben uns auf die (auch nur skizzenhaft-andeutungsweise) Darstellung einer einzigen solchen Reihe beschränkt. Denn auf den Gedanken solcher dekorativen Rahmung in dem als »kunsthandwerklich« näher bestimmten dritten Sinne überhaupt kommt es uns ja vor allem an, der hinwiederum ein »einziger« ist gegenüber all dem Einzelnen und Vereinzelten, das in jedem Beispiel vorliegt, das ihn illustriert. Dieser Gedanke aber läßt sich ganz einfach und allgemein vielleicht auch so fassen: Die Existenz des Kunstwerks in der sogenannten »Welt« wirkt revolutionär, wirkt von Grund aus umgestaltend in dem Augenblick, wo das Kunstwerk zur »Welt« und die »Welt« zum Kunstwerk in eine lebendige Beziehung treten, wo das Kunstwerk als etwas Schmuckhaftes gewertet und in diesem Sinne in einen Rahmen gestellt wird. Denn wohl läßt sich das schöne Gebilde herab dem praktischen Leben zum Schmuck, zur Zierde, zum wundervollen Ueberfluß zu dienen — aber es stellt auch seine Anforderungen dafür. Es begibt sich nur scheinbar auf ein außerästhetisches Niveau »hinunter« (ich bemerke ausdrücklich, daß dies

bildlich gesagt ist. Jede Stufen- und Rangordnung der Werte liegt mir fern!) — tatsächlich ist es aufs innigste bemüht dieses Außer-Aesthetische zu sich »empor«zuheben, sich anzupassen, ins Schöne umzuwerten, eine neue Ganzheit mit ihm zusammen zu bilden, die nun die »ästhetische Forderung« ihrerseits weiter in ästhetisch noch unbearbeitetes Gebiet hineinträgt. In diesem Sinne sind die größten Künstler wie z. B. Lionardo da Vinci oder Holbein d. J. zugleich Meister des Kunsthandwerks gewesen: dem ungeheuren Drang ihres Kunstwollens, ihres Schönheitwollens waren alle Mittel recht für Kunst und Schönheit zu werben. Jeder vollendete kunsthandwerkliche Gegenstand aber leistet dies in vollkommenerer Weise als das »freie« Kunstwerk selbst — weil er überhaupt nicht oder nur äußerst schwer als diese der spezifisch-ästhetischen Sphäre angehörige in sich schweigende Substanz genommen werden kann, sondern weil er ganz Funktion, ganz ästhetische »Forderung nach mehr Schönheit« ist.

Denken wir den Gedanken zu Ende, so gelangen wir zu dem Ideal ebenjener künstlerischen Kultur. Dieses Ideal war im Perikleischen Zeitalter, zur Blütezeit der Gotik und einige Jahrzehnte der italienischen Renaissance hindurch erreicht; die Parthenonmeister und Lionardo standen in seinem Dienste; Goethe hat sich seit seinen italienischen Tagen darnach gesehnt und Hans von Marées mußte daran scheitern, daß seine Zeit auch nicht einmal die Ahnung dieses Ideales hatte. Künstlerische Kultur kommt dann zustande, wenn der gesamte geistige Kosmos die Idee des Kunstwerkes in sich aufgenommen hat, wenn alle »ästhetischen Forderungen« erfüllt sind und wenn der umfassendste Rahmen, den ein menschlicher Gedanke überhaupt denken kann: der Rahmen aller Kulturfülle einer Zeit, selber ein Kunstwerk umspannt.

Künstlerische Kultur ist eine Ganzheit ebenso wie das innerhalb des kunstwerklichen Rahmens eine dekorative Ganzheit bildende Stillleben, und als solche gleichfalls etwas prinzipiell anderes als die »Summe aller Teile«. Im Gegensatz zum Stilleben könnte man hier von einer absoluten Ganzheit sprechen. Dekorativer Charakter aber kommt dieser Ganzheit zu, insoferne sie nicht nur ein ästhetischdurchgebändigtes Universales darstellt, sondern insoferne tatsächlich diese Erfüllung der ganzen »Welt« mit ästhetischen Formen zustande kommt gewissermaßen als die Leistung eines dirigierenden Meisters[1]), der alle Instrumente zugleich beherrscht und das Empor-

1) Vgl. hierzu meine Ausführungen in »Philosophie und Dichtung« Zeitschrift für Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft XV, Seite 188.

wachsen eines allseitig-harmonischen Gebildes leitet, wo »alles sich zum Ganzen webt, eins in dem andern wirkt und lebt«, indem das eine das andere hervorruft und in Grenzen hält, in Grenzen hält und hervorruft. Ueberall nehmen wir eine tiefe gegenseitige Rücksichtnahme des einen auf das andere wahr, die von einer vorzüglichen Rücksichtnahme alles Einzelnen auf das Ganze noch übertroffen wird: dies aber ist das Charakteristikum spezifisch-dekorativer Formung, wenn auch einer dekorativen Formung, die sich hiemit selbst übergipfelt und als ein Spezielles auflöst, indem sie den Rahmen einer absoluten Ganzheit erfüllt und sich dadurch notwendig ganz von selbst zur »ästhetischen Formung überhaupt« erweitert. Das »nur dekorative« Widerspiel aller künstlerischen Kultur müßten wir dagegen vor Augen haben, wenn irgendwo tatsächlich aggregathaft »alles« Einzelne in einem Rahmen stünde, ohne daß jedoch dieser Ganzheitbildende Zusammenschluß zutiefst tatsächlich erreicht wäre — und dieser Fall ist gegeben: es ist d e r M a s k e n z u g. Der Maskenzug ist eine Art Ersatz für echte künstlerische Kultur: er ist ein Spiel, ein Traum nur, dem das Erwachen folgt. So fragt am Schluß des großen Goetheschen Maskenzuges von 1818 der »Tag«:

»Soll nun das vorüber schwinden,
Als wenn alles eitel sei?
Klagend wir uns wiederfinden:
Alles, alles ist vorbei!«

Aus dem Gefühl künstlerischer Kultur heraus, wie sie einige Männer in Weimar zu begreifen und zu leben verstanden, ohne daß freilich die gegenwärtige Nation Anteil an ihren Bestrebungen nahm, hat aber Goethe dem Maskenzug die tiefe Bedeutung einer Vision zugleich gegeben. »Nicht vorbei!« — läßt er den »Genius« antworten —

»Es muß erst frommen:
Großes in dem Lebensring
Wird nur zur Entwicklung kommen,
Wenn es uns vorüberging.«

So kann der Maskenzug, indem er eine gewesene Kulturfülle nachlebt, künftige Kulturfülle prophezeien — selbst aber ist er mehr ein Ausdruck des schmerzlichen Vermissens als des glückvollen Besitzens. In diesem Sinne faßten denn auch die Franzosen des Rousseau'schen Jahrhunderts — unfähig die Idee künstlerischer Kultur in ihrer ganzen Weltweite in sich aufzunehmen — die Antike maskenzugartig: heiter und doch voll Zivilisationswehmut zugleich gehören diese Produkte zur dekorativen Spezies des Stillebens und die ungemeine Bedeutung jener prinzipiellen »Wendung von der Summe zur Ganzheit« (und

zwar hier weiterhin von der relativen Ganzheit zur absoluten Ganzheit) geht wohl nirgends klarer hervor, als aus dem Gegensatz zwischen ihnen oder auch wohl dem Maskenzug überhaupt (selbst in seiner edelsten, speziell Goetheschen Form) und dem Ideal künstlerischer Kultur selber, wie wir es zum erstenmal in Griechenland erfüllt sehen.

Die Griechen durften ihre Welt als κόσμος, d. i. als ein Einziges, Wohlgeordnetes, Schmuckhaftes bezeichnen — darin ist alles enthalten. Das Prinzip der kunstwerklichen Formung, die eine schöne Ganzheit gestaltet, wird hier zum Stil aller Existenz überhaupt erhoben. Es versteht sich, daß damit die Rahmung als solche zugleich in gewisser Hinsicht aus der Welt geschafft ist: man hebt den Adel auf, wenn man a l l e Menschen adelt. So hat auch der Rahmen selbst nur einen Sinn gegenüber einem Ungerahmten, Formlosen: der Gedanke eines Kosmos im Sinn hellenischer Kultur aber ist schwer zu fassen; denn nicht mehr bloß innerhalb eines handgreiflichen kunstwerklichen Rahmens (wie beim Stilleben) soll ja jetzt das Eine sowohl wie das Andere in freier Wechselwirkung sich künstlerisch bedingen und als ein Dekoratives bestimmen, sondern, ein Rahmen soll erfüllt erscheinen, der überhaupt keine »Grenze« mehr ist im Sinne einer relativen nach zwei Seiten hin schauenden Begrenzung, sondern im Sinne einer »voll-endlichen Totalität« (Rickert), die eine »schlechte« (Hegel) Totalität sein würde, wenn sie auf diese Weise gerahmt wäre, die aber als eine »gute« Totalität vielleicht überhaupt nur begriffen werden kann, wenn wir den Gedanken des R a h m e n s zugleich mit jener prinzipiellen Wendung zur Ganzheit mit dem Gedanken der S p a n n u n g vertauschen.

Was dies heißen will, kann ein jeder Torso lehren, der uns aus der Blütezeit griechischer Plastik geblieben ist. Der Rahmen ist verlorengegangen, in dem er gestanden hat und für den er gearbeitet ist — aber es ist ganz gleichgültig; wichtige Bestandteile der kunstwerklichen Totalität fehlen — aber wir merken es kaum. Hier ist eben jeder Teil ein voll-endetes Ganzes, weil er aus der Idee eines absoluten κόσμος heraus geschaffen ist. Natürlich spielte alle Art von Rahmung für den Griechen eine gewaltige Rolle. Allein er erfaßt die Idee des Rahmens selber in ihrer letzten Tiefe und dies hat zur Folge, daß ihm der Rahmen an und für sich noch nicht oder vielmehr: nicht mehr genügt, weil er innerhalb einer künstlerischen Kultur einerseits zu viel, andererseits zu wenig isoliert. Zu viel, weil Kunst und praktische Lebendigkeit ihren gemeinsamen Fruchtboden in jenem »Dritten« haben, das eben eine Ganzheit ausmacht und jenen Kulturrahmen einiger künstlerisch-schöpferischer Jahrzehnte bildet — zu

wenig: weil die Kluft, die zwischen dem in primären Formungen sich Genüge tuenden Leben und jeder Art von formformendem Festhalten der ewigen »Regeln« (deren Bedeutung wir philosophisch als Werte fassen) besteht, keinem deutlicher sein muß, als gerade dem Künstler-Menschen. So muß der Grieche seine Werke in einen Rahmen spannen und möchte doch dem Rahmen als solchem keinen allzugroßen Nachdruck verleihen, damit er ihm die »Ganzheit des Ganzen« nicht zerstöre. Er löst das Problem, indem er seine Gebilde bis in Einzelnste spannt. Der eigentliche Rahmen aber ist selbst von diesem Gesetz der allgemeinen »Bildspannung« nicht ausgenommen, er ist ein »Kunstwerk um das Kunstwerk herum«. Alle »Dialektik des Rahmens« aber schweigt.

Eine ähnliche »Sprengung des Rahmens zugunsten einer allgemeinen Rahmen-Spannung« gewahren wir zur Blütezeit gotisch-mittelalterlicher Kunst- und Kulturformung. Freilich ist hier nicht alles gleich durchgebildet und Maskenzug-artige Aggregatzustände begegnen häufig, die auf eine recht lockere und unsichere Verankerung des Einzelnen in einem Kulturell-Allgemeinen hindeuten und manchmal leise Zweifel aufkommen lassen, ob diese kulturelle Ganzheit eine letzten Endes vorzüglich künstlerische war.

Dies ist ganz gewiß der Fall bei den Leistungen der italienischen Renaissance. Ghirlandajos Wunsch, die ganzen Stadtmauern von Florenz bemalen zu dürfen, ist ganz gewiß der formfrohe Ausdruck einer künstlerischen Kultur und sollte dem Meister nicht als Oberflächlichkeit ausgedeutet werden. Die vorzüglichste Schöpfung solches Kunstwollens ist das Fresko: es kennt eigentlich keinen Rahmen, es kennt bloß Komposition. Komposition aber ist nichts anderes, als die Umsetzung jener »Bildspannung« ins Gröbere: bezog sich die Bildspannung auf jedes kleinste Geist-Leib-Gebilde in einem die subtilsten Reize schöner Körperlichkeit noch zu einem wundervollen »Insgesamt« zusammenleitenden künstlerischen Mikrokosmos, so nimmt die Komposition größere Komplexe zusammen, deren Details gleichfalls wieder weniger »gespannt« als vielmehr mehr oder weniger »komponiert« sind. Die Gefahr, die Grenze zwischen Kunst und Leben zu vergessen, taucht hier auf: im Panorama wird sie zum Ereignis. War der Maskenzug das sinnvolle Widerspiel künstlerischer Kultur, so stellt das Panorama, diese geschmacklose Liebhaberei einer Zeit, in der ein Hans von Marées lebte, die Karikatur künstlerischer Kultur dar.

Ueber diesen großen Meister noch einige Worte. Was an seinen Werken von Anfang an auffiel und Befremden erregte, war ihre aus-

gesprochen dekorative Wesensart, die unter Verzicht auf alles sogenannte »Novellistische« (illustrativ und konstruktiv sind auch die Werke Marées in hervorragendem Maße!) ihre Erfüllung suchen in einem »Reinformalen« — wie man im Anschluß an den damals aktuellen (in Wahrheit gar nichts Wesentliches treffenden und höchst irreführenden) Gegensatz von »Form« (= Mache) und »Gehalt« (= inhaltlich Dargestelltes) sich auszudrücken pflegte. In der Tat muß eine Phänomenologie des Dekorativen mit dem Hinweis auf Werke wie das sogenannte »Triptychon der Heiligen« oder das Hesperidenbild oder insbesondere die Fresken im Gebäude der Zoologischen Station in Neapel schließen. Hier erscheint nämlich die dekorative Formung mit so ungewöhnlicher Intensität und Größe, daß dies nur aus einem kosmisch-dekorativen Empfinden heraus möglich ist, wie es dem hellenischen Bildner Wunderwerke, wie z. B. den sog. Ludovisischen Thron vollbringen ließ. Hier hat zugleich die spezifisch-dekorative Formung sich selbst übergipfelt und ist in den breiten Strom einer absolut-ästhetischen Formung übergegangen. Solche künstlerische Mikrokosmen bedürfen keines Rahmens mehr, weil sie bis ins kleinste gerahmt, d. i. »gespannt« sind mit einer Kraft des Willens zur ästhetischen Formung, die zentriert ist nicht in diesem Einzelgebilde, sondern in einer künstlerischen Kultur, wie sie für den Griechen eine agonal sich entfaltende frohe Gegebenheit, für Marées eine einsame Aufgabe war, deren Ueberschwere er erlag.

Täuschen wir uns nicht: unsere großen Dichter Goethe und Schiller befanden sich in keiner wesentlich besseren Lage. Trotzdem blieben sie Sieger und leisteten, was einzig nottut. Ihre Rettung wurde der »Rahmen«. Schiller schuf sich den Mikrokosmos einer Schaubühne, von der aus er die »ästhetische Forderung« ergehen ließ: Ernst ist das Leben, heiter ist die Kunst. Goethe aber gestaltete seine individuelle Existenz wissend und verzichtend — was keinem Griechen je gelungen war.

Der Sinn der dekorativen Formung.

10.

Wir haben das Reich des Dekorativen durchschritten. Unter vorläufig möglichster Beschränkung auf die bildenden Künste begannen wir mit der Umschreibung seiner einfachsten Form: dem akzidenziellen Vorkommen irgendeines Schmuckhaften im Rahmen. Wir lernten die Dialektik des Schmuckes kennen und sahen auch, wie das Schmuckhafte den Rahmen füllen kann, wie dann der gerahmte Komplex selber dekorativ verwendet wird unter Entfaltung jener Dialektik des

Rahmens und wie schließlich diese Dialektik des Rahmens sich erst zufrieden gibt im Ideal einer künstlerischen Kultur. Wir haben Dekoratives kennen gelernt seiner Erscheinung nach. Jetzt wollen wir versuchen es zu erkennen seinem Sinne nach.

Hierzu ist eine vollkommen veränderte Einstellung nötig. Wir fragen nicht mehr nach dem: wie? des Dekorativen, sondern wir fragen nach dem: mit welchem Recht? Die Fragen des Wissens sind erledigt — die Fragen des »Gewissens« erheben sich und zwar des philosophischen Gewissens. Wir dürfen diese neue Wendung der Untersuchung als »kritisch« im kantischen Sinne bezeichnen; denn sie wird uns an die Grenzen unseres erkennenden Vermögens führen — wir dürfen sie als »transzendental« bezeichnen, denn sie wird vom »Sein« nach dem »Sinn« transzendieren. Die »Regel« suchen wir, die nicht bloß Schönes schlechthin möglich macht, sondern die diesem Schönen auf irgendwelche Weise den Charakter des Dekorativen beilegt. Die Struktur einer »Schönschau« wird uns beschäftigen, die gegenüber der Struktur der »Schönschau überhaupt« irgendwie modifiziert, abgeleitet, beeinflußt sein muß. Diese »modifizierte Schönschau« werden wir — wie früher[1]) die »Schönschau überhaupt« nicht untersuchen auf ihre »Wirklichkeit« hin, sondern auf ihre »Bedeutung« hin: sie gilt, d. h. sie ist der Ausdruck eines Normativ-Soseinsollenden; sie soll ewig vollzogen werden im Sinne der Schönheit, die ein Sinnvolles schlechthin, die ein Wert ist.

Als ein durchaus Einziges läßt sich dieser Wert erkennen und immer und immer wieder in künstlerischen Einzelleistungen von neuem erfüllen. Denn dies ist der Sinn des Kunstwerkes überhaupt: es soll den Wert als solchen deutlich machen, auf den hin wir gerichtet sind, wenn wir irgendwie »schönschauen«, d. h. wenn wir ästhetisch formend jenem Anderen gegenübertreten, das uns als Material gegeben ist, und aus dem wir hiemit eine ästhetische Sphäre aufbauend oder vielmehr aufschauend synthetisch konstituieren. Solchem »Einzigen« aber tritt nunmehr die Frage nach dem Sinne des »Einzelnen« Antwort heischend gegenüber.

Mit dem »Absolut-Individuellen« natürlich hat es eine Philosophie, die Wissenschaft sein möchte, überhaupt nicht zu tun. Das »Absolut-Individuelle« ist als solches im Immeranders des Lebens verhaftet und uns letzten Endes überhaupt nicht zugänglich. Lediglich insoferne wir selber in individueller Weise lebendig sind, können wir den Begriff eines »Absolut-Individuellen« fassen, der in jeder Weise ein

---

1) Im »Ersten Kapitel«, Logos IX, 1.

Grenzbegriff ist. Wo es uns aber als ein Anderes, als ein Nicht-Ich gegenübertritt, wie z. B. in jedem Nebenmenschen oder (um in der Sphäre des Schönen zu bleiben) in jedem Kunstwerk, da müssen wir es seiner letzten Individualität nach, d. h. seinem substantiellen Leben nach philosophisch, d. i. formal als ein bedeutungsdifferenzierendes Inhaltliches fassen. Bedeutungsdifferenzierendes Inhaltliches aber ist nichts »Seiendes«, sondern vielmehr der philosophische Ausdruck für den »Gehalt« des an sich jeder Form entbehrenden »absoluten Gewühles«, als das uns eben jene lebendige Substanz, deren Geheimnis unlösbar ist, entgegentritt. Denn zum eigentlichen »Leben«, zur eigentlichen »Substanz« vermögen wir ja nirgends vorzudringen. Nicht einmal über unsere eigene Individualität können wir in diesem Sinne irgend etwas »ausmachen«, wir können sie immer nur »leben« — das »Ansich« dieses unseres Lebens bleibt uns unzugänglich und schon die Behauptung seines Daseins (z. B. als die »Existenz« einer »Seele«) muß als Metaphysik bezeichnet werden. — Wohin wir aber einmal mit unserem ordnenden Vermögen, sei es nun urteilend oder schönschauend oder heiligahnend tasten — da »überformen« wir gewissermaßen sofort alles »Absolut-Individuelle«. Den »einzelnen« Baum, den wir »sehen«, sehen wir eben nur auf Grund der mannigfachsten »Verallgemeinerungen« und »Vereinfachungen« — man könnte sagen: wir sehen ihn nur, indem wir alles »Absolut-Individuelle« übersehen, wobei dieses »Sehen« selber seiner Wesenheit nach (der physiologische Vorgang gehört bereits jener Wirklichkeit an, die für uns eben gerade Problem ist!) als ein Urteilen, d. h. als theoretische Formung begriffen werden muß. Nun aber gibt es als das Produkt solcher Formung gleichfalls wieder ein »Einzelnes« und ein »Einziges« — oder vielmehr, wie wir es auf dieser Stufe nennen wollen — ein Vereinzeltes und ein Typisches. Mit dem Vereinzelten hat es die Geschichte zu tun: schon wenn wir diesen Baum schildern, sind wir Historiker. Das Typische aber als ein Ergebnis nicht erst des Begriffes, sondern bereits der einfachen Formung ist unser gegenwärtiges Problem.

Was wir überhaupt unter einem Typischen verstehen, kann nicht mehr zweifelhaft sein, nachdem wir ein ästhetisch-Typisches seiner ganzen Erscheinungsart nach ausführlich dargelegt haben. Dieser Baum ist ein Vereinzeltes — die »Baumheit« ist etwas Typisches oder vielmehr bereits die Spezies eines Typus, nämlich des »Typus Pflanze«. Produkt einer formenden Synthesis unserer urteilenden (im Fall des Dekorativen: unserer schönschauenden) Vermögen ist sowohl das Vereinzelte als das Typische: »mittels« ganz bestimmter (und

zwar noch ganz elementarer) Kategorien vergewissern wir uns des Vereinzelten in einem uns aufgegebenen und seiner Bedeutungsdifferenziertheit nach »entgegengeltenden« (Lask) Inhaltlichen — aber auch die »Wesenschau« eines Typischen trifft nicht dieses Inhaltliche selbst, sondern gibt ihm bereits irgendeine elementare durchgreifende Form. In welcher »Schicht« aber vollzieht sich die typische Formung? Vollzieht sie sich im »zweiten Stockwerk» der Abstraktionen, d. h. kommen wir zum Typischen nur »auf Grund« des Vereinzelten mittels jener klassenbildenden Subsumptionsmethode, deren Kenntnis aller formalen Logik Anfang ist? Dann freilich wäre der »Typus« nur eine besondere Spezies des allgemeinen »Begriffes«, vielleicht nur ein anderes Wort für »Gattungsbezeichnung«, vielleicht auch (wie wir schon einleitend vermuteten) ein Mittleres zwischen dem »noch unbegriffenen Begriff«, d. i. dem als ein brauchbares Mittel sich in der Welt zurechtzufinden übernommenen und nachgesprochenen Namen — und dem »begriffenen Begriff«, d. i. dem bedeutungsgefüllten, seinem Sinn nach erkannten Begriffe. Wie aber, wenn sich diese typische Formung, obwohl ihr Ergebnis dem eine Verallgemeinerung darstellenden Gattungsbegriffe täuschend ähnlich sieht, nicht im »zweiten Stockwerk« der Abstraktionen, sondern im Gegenteil in einer Tiefenschicht vollzöge, die noch unterhalb der primären Formungen selber, d. h. noch unterhalb des einfachen Wirklichkeit-konstituierenden Urteils oder der einfachen, die ästhetische Sphäre konstituierenden Schönschau liegt?

Erinnern wir uns, wie sich der dekorative Typus seiner Erscheinung nach vor uns entfaltet hat, so werden wir uns mehr und mehr dieser letzten Ansicht zuneigen müssen. Wir bestimmten Dekoration zunächst als »Arrangement« und sahen, daß Arrangement eine Form der Anordnung ist, die sowohl in der ästhetischen als auch in der theoretischen Sphäre vorkommen kann. Schon daraus werden wir entnehmen müssen, daß die Regel einer solchen typischen Formung einem den »Sphären« gegenüber Gemeinsamen, einem Umgreifenden zugehören muß. Es ergibt sich ja Dekoratives erst, wenn man sie gewissermaßen auf die ästhetische Sphäre »anwendet«; auf die theoretische Sphäre »angewendet« ergibt sich etwas anderes; für sich allein aber bleibt das Gebilde ihrer Formung völlig leer: die bloße Möglichkeit der Beziehung »weltordnender Vermögen« auf »Welt überhaupt« — ein Schema.

Dieses Schema hat seinen logischen Ort in einer Schicht, die — bildlich gesprochen — so »tief« liegt, daß sie die gemeinschaftliche »Basis« bildet für den Aufbau aller möglichen »Welten«, die also das gemeinsame sine quo non darstellt für die theoretische,

die ästhetische, die religiöse Sphäre. Diese Schicht ist vorwirklich, aber auch vor-außerwirklich, d. h. sie bildet erst die Voraussetzung für theoretische und atheoretische Formungen, insoferne sie den absoluten Inhalt erst formungsmöglich macht. Es ist die Schicht der reinen Gegebenheit. Wir haben sie im ersten Kapitel kennengelernt (Logos IX, S. 97 ff.) und damals kategorial gefaßt. Ich gebe heute zu, daß die Bezeichnung »Kategorie« für eine Formans, die ein vortheoretisches »Wesen« und nichts weiter ergibt, mißverständlich sein kann. Man soll den Terminus »Kategorie« als einen zunächst spezifisch theoretischen und weiterhin dann etwas dem Theoretischen in gleichgeordneter Sphäre Analoges bezeichnenden Terminus belassen. Sprechen wir also lieber etwa von der »primärsten Formans«, um eine rationalistische Ausdeutung zu vermeiden; denn es ist eben das Bereich jener nur als »Typus aller Formung« selber zu erschließenden »absoluten Formung« (vgl. oben S. 61), in das wir hiemit hinunterleuchten — diese absolute Formung aber ist noch gar nicht theoretisch, ästhetisch usf. spezialisiert. Ihr Produkt ist also auch noch keine spezielle Sphäre, sondern erst Räumlichkeit überhaupt, d. h. nicht der theoretische Raum, in dem wir die Gestirne rollen sehen, aber auch nicht der ästhetische Raum, den ein Marmorbild seinem Kunstwerksein nach erfüllt, und selbst nicht einmal der mystisch-numinose Raum, in dem wir mit Gott eins sind — sondern ein erst »Raum« möglich-machendes »Wesen«, das nicht mittels theoretischer Vermögen begründet wird, sondern mittels einer Urformung, die weder Wirklichurteilen, noch Schönschauen, noch Heiligahnen ist: die nichts als Formung an und für sich ist und deren formgebendes Medium (d. i. eine Formans, wie man sie in »höherer« Formschicht als Kategorie bezeichnet) ich als »primärste Formans« zu bezeichnen vorschlage. Dieses »Wesen«, diese »Urschicht der Gegebenheit« muß nun aber selber schon irgendwelche Differenzierungsmöglichkeiten in sich schließen: denn in dieser »Lage« ist ohne Zweifel bereits das Reich der Typen begründet.

Im »Leben« selbst, in der »Substanz« selbst können die Typen nicht vorgebildet sein — und wären sie es auch, so könnten wir es doch nie erkennen. In irgendwelcher »Sphäre« aber, also z. B. in der theoretischen Wirklichkeit, gibt es auch keine Typen: in der theoretischen Wirklichkeit gibt es Rosen und Stachelbeersträucher und Dattelpalmen — den »Typus Pflanze« aber sieht nur Goethe mit geschlossenen Augen, indem er gewissermaßen unter die Wirklichkeit hinunter sieht. Dieser Typus aber ist drittens und letztens »grundverschieden« (in der wahren Bedeutung des Wortes!) vom Begriff,

der gebildet wird, indem man mit sehr offenen Augen in die Wirklichkeit hinein und über die Wirklichkeit hinaus schaut. Seine Heimat ist also weder das »erste Stockwerk« der primären Formungen, noch das »zweite Stockwerk« der Abstraktionen; in den Urgrund des Lebens reicht unser Auge nicht hinunter, weil »Schauen« eigentlich kein Schleierlüften, sondern ein Verschleiern ist — bleibt also nur jene »mittlere Schicht« zwischen dem »absoluten Gewühl« des Inhalts und den »geformten Welten«: jene Stufe des gegebenen Wesens, die ein Geformtes bedeutet gegenüber jenem Inhaltlichen, das so formlos ist, daß es noch nicht einmal gegeben ist, und die dennoch das Formloseste ist, das wir uns noch irgendwie »vorstellen« können, weil sie jeder anderen Formung als dieser einzigen des Gegebenseins noch entbehrt.

Erscheint uns also irgendwo ein Gebilde als Dekoration, so werden wir annehmen dürfen, daß es uns als Arrangement »gegeben« ist, oder vielmehr, daß wir es uns als Arrangement »gegeben« haben »mittels« jenes Schemas, das eine sinnvolle Formung ganz eigener Art verbürgt, nämlich eine Formung, die vor aller Realität lediglich die Forderung jenes daraufhin bedeutungsdifferenzierenden Inhaltlichen erfüllt, indem sie jenes Inhaltliche bereits auf eine bestimmte Art und Weise zur »Gegebenheit« bringt. Zur Wirklichkeit wird ein derartig »Vorwirklich-Gegebenes« (aber schon ganz bestimmt modifiziert, nämlich: als »Arrangement« Gegebenes!) erhoben, indem es von unseren spezifisch theoretischen Vermögen »überformt« wird, d. h. indem geurteilt wird: dieses gegebene Arrangement (besser vielleicht noch: dieses arrangementartig Gegebene) ist wirklich. Aber nicht nur eine theoretische Welt läßt sich auf die Basis der Gegebenheit gründen. Auch die ästhetischen Vermögen »bearbeiten« auf ihre Weise das mittels primärster Formung Gegebene und »schauen« das als solches gegebene Arrangement »schön«. Damit ist D e k o r a t i v e s gewonnen.

Es würde ein bedeutendes Hinausgreifen über den Rahmen dieser Abhandlung bedeuten, wollten wir diese Erkenntnis über den »speziellen Fall« hinaus verallgemeinern, näher erläutern und an vergleichsweise herangezogenen anderen Typen auf ihre Richtigkeit prüfen. Unter Beschränkung auf das Notwendigste möchte ich nur noch auf folgendes hinweisen:

Jeder Typus wird als solcher deutlich »innerhalb« einer Sphäre — »gegeben« aber ist er »unterhalb« jeder Sphäre. Hatten wir also am Eingang dieser Untersuchungen Dekoratives als Typus bezeichnet, so läßt sich das ohne weiteres begreifen und für den allgemeinen

Sprachgebrauch auch wohl weiterhin rechtfertigen — erkennen müssen wir aber jetzt, daß das diesem Typischen zugrunde liegende Schema »Arangement« genannt werden muß. Hier eröffnet sich nun nicht nur ein weites Arbeitsfeld für die philosophische Systematik — insoferne nämlich viel gewonnen sein wird, wenn man einmal neben einer allgemein anerkannten Kategorientafel auch eine Tafel der Schemata herausgearbeitet haben wird — sondern hier fällt auch einiges Licht auf die vielumstrittensten Versuche der größten und tiefsten Denker, die Struktur unserer »Welt« (die eigentlich ein Gefüge von »Welten«, von »Sphären« ist) zu begreifen: Plato, Kant und Goethe. Sowohl die Idee Platons, als die Schemata Kants, als die Urphänomene Goethes gehören — logisch betrachtet — jener primären Schicht der Gegebenheit an und wollen Differenziertheiten bereits dieses Elementarsten auf irgendeine Weise fassen. Trotzdem darf man sie weder miteinander, noch mit dem, was wir hier als Schema und weiterhin als Typus bezeichnen, identifizieren. Die platonische Idee ist in ihrer reifsten Fassung eine metaphysische Realität, der Schematismus Kants »ist« überhaupt nichts, sondern bedeutet lediglich einen logischen Ort[1]), das Goethesche Urphänomen dagegen ist weder eine Realität noch ein logisches Substrat, sondern vorzüglich Methode[2]). Hegel versuchte in seiner Phänomenologie gewissermaßen die Synthese, soweit eine solche möglich ist: eine Morphologie des Bewußtseins (im Kantischen Sinne) schwebt ihm vor, wie Goethe eine Morphologie der Pflanze (im Sinne des Typus — was doch etwas ganz anderes war!) vorgeschwebt hatte; die Durchführung einer solchen Mischintuition aber geschieht ohne jede Abgrenzung von philosophischem und psychologischem Gebiet (von Wert und Wirklichkeit) gegeneinander — was auf ein platonisches Welterleben zurückgeht und mit Metaphysik notwendig enden muß.

Unsere Aufgabe ist gegenüber einer solchen heroischen Leistung bescheiden genug. Wie Goethe die Urpflanze, d. i. den »Typus Pflanze« sah, so wollten wir Dekoratives seinem Typus nach sehen. Wie Goethe aber jene Urpflanze gar nicht anders zu sehen vermochte, denn als ein bewegtes, in Metamorphose begriffenes Sich-Entfaltendes — so konnten wir auch unseren »Typus« nur als ein Bewegtes fassen und theoretisch nachzeichnen. Bewegte Reflexion

1) Vgl. Walter Zschocke, Ueber Kants Lehre vom Schematismus. Kantstudien Bd. XII.

2) Zu vergleichen sind meine Ausführungen über Goethes Urphänomen in der Schrift »Fr. Th. Vischers Aesthetik in ihrem Verhältnis zur Phänom. d. Geistes« S. 18 f. und in dem Aufsatz »Philosophie und Dichtung«, Zeitschr. f. Aesth. und allgem. Kunstwissenschaft XV, Seite 199 f.

aber heißt mit Recht: Dialektik. An ihrer Hand und als ihr Produkt lernten wir die vier Spezies des Dekorativen kennen, die weit entfernt davon in jener Schicht des »Gegebenen« selbst verankert zu sein, vielmehr lediglich Ergebnisse des klassifizierenden Denkens darstellen. Soweit die Voruntersuchung. Nunmehr aber kehrten wir zu dem Standpunkt Kants zurück, der ein keuscher Standpunkt genannt werden darf, insoferne er der »verschleierten Maja« nicht die Hüllen herunterreißen will — denn freilich, er weiß ja: die Maja erblickt kein sterbliches Auge hüllenlos — sondern, insoferne er sie sorgsam und schonend von neuem in tastendes Denken kleidet und eben dadurch sich ihrer ewigen Formen vergewissert.

II.

Aber wir sind noch nicht zu Ende. Den transzendentalen Ort alles Typischen, d. h. die Stelle, die es in der unwirklichen Welt des Geltenden — deren zu ergründende Struktur die vorzüglichste Aufgabe aller Philosophie ist — einnimmt, haben wir anzugeben vermocht und wir haben damit ohne Zweifel auch das Dekorative eingeordnet in eine Reihe von Formungsmöglichkeiten, die schlechthin sinnvoll sind, insoferne sie Regeln und Gesetze in sich einschließen, die im Sinne eines transzendenten Wertes gebieten. Ueber den speziellen Sinn dieser speziellen Formung einer arrangementhaften Gegebenheit aber haben wir noch gar nichts ausgemacht. Bevor wir jedoch daran gehen eine Antwort auch auf diese letzte und vielleicht schwierigste Frage zu versuchen, müssen wir uns noch über einige sehr prinzipielle Probleme klar geworden sein.

Zunächst: was ist es denn überhaupt, das eine solche ganz primäre Formung, wie die Gegebenheit, differenzieren s o l l? Damit, daß selbst schon auf dieser ursprünglichsten Stufe Form und Inhalt einander sich zuneigen in spezifisch sich-so-gehörender Art und Weise, weil — vom Inhalt aus gesprochen: eine Differenzierung des »Gehaltes«, eine Bedeutungsdifferenzierung — von der Form aus gesprochen: eine Modifikation des »Umschließens« — vom Tertium der transzendentalen Geltung aus gesprochen: eine Spezialisierung der »Regel«, eine Spezifikation des »Entgegengeltens« vorliegt — damit können wir zufrieden sein als philosophische Formalisten im Sinne der kantischen Vernunftkritik, damit aber können wir nicht zufrieden sein als Schüler Fichtes und des deutschen Idealismus. Was ist es denn, das überhaupt »formt«, das ein »Gewissen« empfindet, das »Regeln« nachkommt, das Form und Inhalt auf eine seinsollende Weise »ineinanderstellt«? Wir können uns die Antwort mit Fichte geben und sagen: das

Ich, wir können sie uns mit Hegel geben und sagen: der Geist. Wir können aber auch die moderne Terminologie gebrauchen und sagen: das Lebendige in uns. Daran aber wollen wir festhalten: sowie wir auch nur das Geringste über das »Wesen« dieses Lebendigen ausmachen, sowie wir z. B. auch nur mit Simmel sagen, daß es »immer mehr leben will« — treiben wir Metaphysik. Als Grenzbegriff aber dürfen wir es wohl verwenden. Wir können, was überhaupt »gesollt« wird, als von ihm gefordert annehmen — wir können es als von uns gefordert annehmen, insoferne wir Ich, Geist, Leben sind und ein »Gewissen« in uns spüren, dessen »ethischer« Imperativ nur ein Spezialfall seines imperativischen Wesens überhaupt ist.

Dann aber: wenn nun schon diese ganze im Hegelschen Sinne vernunftdurchwebte, d. h. sinnvoll konstituierte Welt ein wohlgeordnetes Gebilde ist, dessen Ordnung ihren Ursprung in jenem transzendenten Reich der Werte hat, an dessen Schwelle der Denker steht, wenn ihm zum erstenmal die normative Bedeutung des A = A aufgegangen ist, d. h. wenn das Denken sich mit sich selber beschäftigt und als ein sinnvolles, regelngeordnetes erkennt und in philosophischer Formformung diese Erkenntnisse festhält — muß dann nicht dieses Sollen des »Richtigen« sich in ein Wollen verwandeln, wenn es einmal (in »Wirklichkeit«) als das »Richtige« erkannt ist? Hier ist vielleicht ein Uebergang von der Transzendentalphilosophie zur Moralpsychologie zu gewinnen; hier ist vielleicht der Verknüpfungspunkt des »Philosophisch-Einen« mit jenem »Individuellen« gegeben, über das man nichts ausmachen kann, weil man es »nur« leben kann — das aber vielleicht sinnvoll gelebt werden soll und das man dementsprechend vielleicht auch sinnvoll leben wollen kann.

Wenden wir uns wieder der ästhetischen Sphäre und im Besonderen dem Dekorativen zu!

Das sogenannte »freie« Kunstwerk, d. h. ein absolutes Kunstgebilde, das die Gesetze der ästhetischen Sphäre in Formformung reif und klar zur Erfüllung bringt, so daß wir bei seiner Betrachtung untertauchen in die Harmonie eines Schlechthin-Vollkommenen, Insichgeschlossenen, Soseinsollenden, dessen »Richtigkeit« uns ohne alles Denken durch reines Schönschauen deutlich wird — will nicht eigentlich etwas von uns. Ohne Rücksicht auf alles, was außerhalb seiner vor sich geht, gleicht es einer freischwebenden Kugel, die ihre Spannung und ihren Halt in sich selber hat. Gewiß: wir sollen es sehen. Aber diese »ästhetische Forderung« trägt sich gleichsam vor, wie etwas, das sich »ganz von selbst versteht«; sie schließt auch

nicht den mindesten Zwang in sich ein und jedermann gibt sich ihr mit Entzücken freiwillig und von selber hin — und wenn nicht, so ist er eben »ein Barbar, er sei auch wer er sei«. Anders das dekorative Kunstwerk! Ebenso wie das illustrative und konstruktive (wie ich der Vollständigkeit halber beifüge) hat es noch seine ganz besonderen mehr oder weniger deutlich ausgesprochenen, bisweilen nur geflüsterten, bisweilen aber auch laut und grell hinausgeschrieenen Wünsche, ja Befehle an uns. Es will etwas. Wir sahen, wie sich eine ganze Reihe dialektisch sich aneinander knüpfender Forderungen mit Dekorativem verbinden: Schmuck will als Schmückendes, Gerahmtes als Gerahmtes ästhetisch wohl aufgefaßt und nicht nur schlechtweg als ein Schönes hingenommen werden. Wie ist das zu deuten?

Das Arrangement (und darum handelt es sich ja letzten Endes) gehört einer Tiefenschicht an, die als »Gegebenheit« die erste Formung eines Lebendigen aus der Fülle des Lebens darstellt, aus einer Fülle, die — an und für sich unfaßbar — eben diesem Lebendigen d. i. »uns« als das »absolute Gewühl« eines ungeformten Inhaltlichen entgegensteht. Diese urgeformte Schicht der Gegebenheit ist das Produkt einer Regel, der nachgekommen werden soll, und der natürlich auch nachgekommen wird, weil sie ja »Welt« überhaupt, auf welche sich alle weiteren Imperative beziehen werden, erst möglich macht: sie ist mithin gewissermaßen so verantwortungsbelastet, daß wir uns kaum denken können, daß wir — mit Fichte zu reden — diese unsere »erste Pflicht« an die Welt nicht erfüllten. Auf Grund dieser Gegebenheit konstituieren »wir« weiterhin synthetisch-formend die »Sphären«, insbesondere auch die theoretische Sphäre der »wahrgeurteilten« Wirklichkeit. Erst auf der höheren Stufe der »Formformung« erfaßt die Regel sich selbst: mit gedanklicher Klarheit als ein vernünftig-Soseinsollendes in philosophischer Erkenntnis, aber auch als ein ästhetisch-Soseinsollendes in sich klar und deutlich im Kunstwerk, als ein religiös-Soseinsollendes im Testament des Heiligen und als »schlechthin guter Wille« in ethischer Formformung — worüber hier weiter nichts gesagt werden kann. Von nun an soll das Lebendige nicht mehr bloß — von nun an will es auch und von nun an soll es auch wollen.

Dieses Wollen aber vermag nun auch gegebenenfalls alle Formungen bis zur ursprünglichsten hinunter zu durchwirken. Arrangement (um bei diesem einzigen Beispiel, um dessentwillen wir ja die ganze umfassende Problematik aufrollten, allein zu verweilen) entspringt auf diese Weise nicht nur dem Sollen allein — Ergebnis

eines schlichten Sollens ist vielmehr immer nur die primäre Gegebenheit — sondern, wenn ich mich so ausdrücken darf, einem »zu sich selber gekommenen« und nunmehr von Wollen durchgriffenen Sollen, das allbereits auf der ursprünglichsten Stufe der Gegebenheit sich nachdrücklichst bemerkbar macht, indem es diese Gegebenheit — mit einem Wort »arrangiert«.

Um den »Sinn« dieser »Bearbeitung« bereits der Gegebenheit restlos zu verstehen, müssen wir also das rein-formale Denken der Transzendentalphilosophie durchbrechen, weil »Arrangement« mehr als ein Formungs s o l l e n, weil es einen ganz bestimmten tatkräftigen Formungs w i l l e n voraussetzt. Das »freie« Kunstwerk soll in genialer Formformung geschaffen und vom Beschauer nachgeschaffen werden — Dekoratives will geschaffen werden und m u ß nachgeschaffen werden; letzten Endes freilich ist dieses Wollen selber wieder gesollt.

Man kann darin etwas »Forciertes« erblicken, ein Streben nach »Erfüllung der ästhetischen Regeln um jeden Preis«. Man kann ihn auch etwas »grob« finden, diesen aus einer »Durchschauung« der ästhetischen Normen entspringenden »Willen zur Schönheit«, der nun »von Grund aus«, d. h. schon unterhalb der Sphären selber arrangierend einsetzt und die Schönschau auf jene Weise »modifiziert«, deren Ergebnis nicht bloß Schönes überhaupt, sondern ein »mit Fleiß angeordnetes« Schönes ist, das wir als Dekoratives bezeichnen. Man kann vielleicht sogar der Ansicht sein, daß eine derart »gewollte« ästhetische Gestaltung, die nicht einfach zur »Schönschau« »anleitet« wie der insichruhende Kosmos eines freien Kunstgebildes, sondern die förmlich zur Schönschau vergewaltigt — mit dem tiefsten Wesen alles Künstlerischen in Widerspruch steht, nämlich mit der sanften Notwendigkeit, mit der es Gesetze als solche durchsichtig macht ohne die kühle Unerbittlichkeit der Theorie und ohne die heiße Inbrunst des Religiösen, in die so oft Flammen aus den unaussprechlichsten Lebensgründen mit hinaufschlagen. — Ein derartiges Empfinden (über dessen Berechtigung sich wenig ausmachen läßt) wird unser p e r s ö n l i c h e s Verhältnis zum Dekorativen natürlich ursprünglichst bestimmen. Ich möchte dem gegenüber aber betonen, daß die »Schönschau« als solche, wenn man es ihr nur überhaupt einmal gestattet eine arrangementartig »gegebene« Basis auf ihre Weise zu bearbeiten d. h. schönzuschauen, von der Struktur dieser Basis wohl beeinflußt werden muß ihrem »Ergebnis« nach — niemals aber an und für sich, d. h. ihrer eigenen Bedeutung nach. Ist es uns als solche schönschauende Individuen, wie wir eben nun einmal sind, unangenehm etwas »Arrangiertes« schönzuschauen — nun wohl, dann ist es uns eben

unangenehm. An und für sich aber besteht keine Veranlassung ein schöngeschautes Arrangement d. h. ein Dekoratives seinem Wert nach tiefer einzuschätzen als ein Schönes überhaupt. Ein dekoratives Kunstwerk ist — philosophisch bezeichnet — ein Gut ebenso wie jedes andere Kunstwerk, insoferne sich die Regeln des Schönen überhaupt in ihm erfüllen. Daß ein ganz bestimmter Erfüllungswille bei seiner Schöpfung irgendwie mitspielen mußte und daß nicht nur ein schlichtes Sollen erfüllt worden ist in jener »naiven« Weise, von der wir gerne vermuten möchten, daß sie das Gnadengeschenk des Himmels an den Genius ist, das läßt sich mit gleich guten Gründen bedauern wie rühmen. Für die Wertschätzung des Kunstwerkes als Kunstwerk kommt es überhaupt nicht in Betracht.

12.

So hätten wir denn den Sinn des Dekorativen begriffen als einen gesollten Anordnungswillen, wie er sich schon auf der primärsten Stufe der Gegebenheit differenzierend-arrangierend äußert und als ausgesprochener »Wille zur Schönheit« in der ästhetischen Sphäre weiterhin schmückend und ausgestaltend in die Erscheinung zu treten sucht. Solche Erkenntnis muß einer »Phänomenologie des Dekorativen«, wie wir sie aufgerollt haben, das »gute Gewissen« und den Halt im unwirklichen, aber eben deshalb erst wahrhaft ewigen Reich des Geltenden, Wertvollen geben. Die letzte Klarheit freilich würde erst erreicht werden, wenn wir nun diesen arrangierend »sich betätigenden« (im Sinne Fichtes!) Anordnungswillen auch noch im Gegensatz zu einem gleichfalls schon auf die Basis der Gegebenheit zurückwirkenden anderen ganz bestimmten (gegebenenfalls ebenso gesollten) Wollen genau bestimmen würden, einem Wollen, das gleichfalls mehr als »Schönheit« an und für sich anstrebt, das vielmehr eine »Nebenabsicht« hat, nämlich die illustrierende bzw. die konstruierende. Diese letzte Einarbeitung eines Einzelnen in einen einzigen großen Zusammenhang und damit zugleich auch seine letzte Verdeutlichung muß jedoch dem System der Aesthetik vorbehalten bleiben. Jede Spezialuntersuchung hat irgendwo ihre Grenze, über die sie nicht hinaus kann, soferne sie eine Spezialuntersuchung bleiben will, und man mag die Fläche immerhin unbehauen lassen, die dazu bestimmt ist einmal einem größeren Ganzen angepaßt zu werden.

Die Absicht dieses letzten Abschnittes ist: einen Ausblick auf das weite Reich der Künste zu geben und unsere Phänomenologie des Dekorativen anhangsweise noch etwas weiterzuführen. Nachdem wir Dekoratives dialektisch kennengelernt und philosophisch

erkannt haben, wollen wir es auch außerhalb des Bereiches der sogenannten bildenden Künste und speziell wieder der Malerei (die wir ja immer ganz besonders im Auge gehabt hatten) wiedererkennen. Wir dürfen uns hiebei methodisch ans Herkömmliche halten und zugleich auf eine Skizze beschränken; denn schon eine dürftige Skizze wird hoffentlich die ganze Weite des Herrschaftsbereiches der dekorativen Formung ahnen lassen, die wir an einem Besonderen kennen lernten, die wir aber nicht auf ein Besonderes beschränkt wissen wollen. Etwas prinzipiell Neues ist natürlich von den folgenden Ausführungen nicht mehr zu erwarten. Würde ich sie an den Anfang dieser Untersuchungen gestellt haben, so würde ich sicherlich bisweilen dem Vorwurf der Paradoxie nicht entgangen sein. Sollte es aber etwa — nachdem ich nunmehr die Mannigfaltigkeit alles dessen, was ich im weiten Reich des Schönen und der Künste seinem Wesen nach für dekorativ halte, anhangsweise am Schluß dieser Abhandlung andeute — dem einen oder anderen Leser so erscheinen, als würde ich Trivialitäten vortragen: dann haben meine Ausführungen ihr Ziel in jeder Hinsicht erreicht.

Wir können ganz allgemein sagen: Dekoratives liegt überall da vor, wo die rein ästhetische Formung vorgetragen wird nicht für sich allein und in sich ruhig und selbstzufrieden, sondern mit einer Absicht, mit einem Wunsch — womit zugleich schon ein gewisses Hinausgreifen über sich selbst, eine Beziehung auf ein Anderes gegeben ist. Diese Absicht besteht (im Gegensatz zur illustrativen und konstruktiven Absicht) in nichts anderem als: zu gefallen. Das Schöne will als ein Schönes ins rechte Licht gesetzt, seine bloße Gegebenheit will noch vor der eigentlichen ästhetischen Formung bereits »arrangiert« und dadurch »akzentuiert« werden. Ohne Zweifel läßt sich diese nunmehr zusammengefaßte Erkenntnis der Struktur alles Dekorativen zugleich als eine Art Kriterium handhaben. In Malerei, Plastik und Kunsthandwerk, aber auch in Architektur und Gartenbaukunst ist bei Zugrundelegung dieses Kriteriums über Dekoratives eine Meinungsverschiedenheit überhaupt kaum mehr möglich. Denn auch unsere Termini: Staffage und Stilleben lassen sich ja, obwohl sie aus der Malerei genommen sind, ohne weiteres auf alle anderen bildenden Künste anwenden. Was z. B. in der Plastik Staffage bedeutet, können wir uns beinahe an jedem Werk der späteren Renaissance und besonders des Barocks klarmachen; aber auch das plastische Stilleben

ist zu finden, so z. B. bei Bernini (Römische Brunnen!) und seinen Nachahmern. Gehen wir also gleich zu den sogenannten »redenden« Künsten über.

Hier ist abermals einer »unbehauenen Fläche« zu gedenken, die auf eine Verankerung dieser speziellen Abhandlung im System hindeutet und mit der man sich abfinden muß. Es bleibt nämlich einer »Theorie der Künste« überlassen, die — mit Ed. v. Hartmann zu reden — »Konkretionsstufen« des Schönen (d. h. des Schönen in »geformter Form«) darzustellen und zu zeigen, wie die Entfaltungsbasis z. B. der Musik einer ganz anderen Schicht der ästhetischen »Unwirklichkeit« angehört als die Entfaltungsbasis z. B. der Poesie. Alle Probleme, die sich hieran knüpfen, also insbesondere auch die Frage: wieso die theoretische Formung in allen redenden Künsten eine ganz besondere Rolle spielen muß, und wie es eigentlich um die Bedeutung des »Wortes« auch für außertheoretische Zusammenhänge steht — müssen hier so gänzlich übersehen werden, als wären sie überhaupt nicht vorhanden. Dann erst kommen wir für unsere Angelegenheit mit gutem Gewissen zu folgendem Ergebnis:

Aller sprachliche Schmuck trägt den Charakter der Staffage. Staffage sind also Tropen und Figuren, Gleichnisse und Metaphern ihrer ästhetischen Bedeutung nach. Aber die »schöne Rede« selbst kann auch stillebenartig verwendet werden: als Prunkrede, als Huldigung, die nichts weiter als schön sein und gefallen will — dieses aber sehr nachdrücklich und mit aller Anstrengung der ästhetischen Formung. Wir brauchen hier nur an Gorgias und die sophistischen Rhetoren denken. Hier wird das Redestilleben zur kunsthandwerklichen Formung d. h. es wird eingepaßt ins praktische Leben — wobei uns das, was es außerästhetisch noch ist und will, hier nichts kümmert. — »Dekoration« im Sinne der Staffage ist weiterhin die »Einkleidung« jeder Erzählung, ist alles Beschreibende in der Dichtung, insoferne es eine schöne Zutat sein will. Alle Schäfereien und Rokokodichtungen von Theokrit bis Gessner arbeiten vorzüglich mit Staffage und gelangen häufig zum Stilleben. Eines stillebenartigen Wortgefüges bedienten sich die Schlesier Lohenstein und Hoffmannswaldau; ein Meister der Wort- und Satz-Staffage war Fischart längst vor ihnen. Nun werden aber auch ganze »Inhalts-Komplexe« in Roman und Drama unter Umständen so behandelt, daß wir sie formal als »dekorierend« ansprechen müssen. Eine ganze Nebenhandlung kann der Haupthandlung zur Staffage dienen; eine Episode kann stillebenartig eingeflochten sein. Im Vaudeville und Ausstattungs-

stück erscheint dann hinwiederum »alles« als Dekoration: hier ist eines dazu da um das andere zu schmücken und herauszuheben und das schmuckhafte Ganze Selbstzweck. Im Drama sondern sich die dekorativen Elemente teilweise von vornherein deutlich ab: der szenische Agon, die Masken und Kostüme. Aber hier ist eben auch weiterhin alles dekorativ, was nicht illustrativ (Handlung) und nicht konstruktiv (Aufbau der Handlung) ist — also insbesondere alles nicht Konstruierte, sondern vielmehr »bloß« Arrangierte (was hier leider nicht deutlicher gesagt werden kann), wie z. B. in Lessings »Nathan« die ganze Ringepisode, die unbeschadet ihrem gedanklichen Gehalt ästhetisch »dekorativ« genannt werden muß: sie ist ein Stilleben für sich, das neben der »Handlung an und für sich« und neben dem »Aufbau an und für sich« einem Dritten angehört, insoferne es eben seiner bloßen Gegebenheit nach bereits ein »Arrangement« ist. Daß man eben diese Ringepisode für die »Hauptsache« erklären kann, erscheint damit nicht nur nicht ausgeschlossen, sondern ist vielmehr ganz selbstverständlich: die Dialektik des Arrangements erhebt sich eben, die wir mit Fug und Recht in ästhetischer Sphäre als eine Dialektik des Dekorativen bezeichnen.

Noch bleibt die Musik. An ihr läßt sich Dekoratives nächst der Malerei vielleicht am leichtesten nachweisen; denn sie bringt die ästhetische Formung äußerst rein und insbesondere mit theoretischen Formungen fast ganz unvermischt zur Geltung. Staffage im einfachen Sinn des Schmuckes sind hier vor allem alle die sogenannten »Verzierungen«, also Triller und Vorschläge, Doppelschläge und Verschleifungen. Ein musikalisches Stilleben ist das Potpourri — hier ist der Charakter des »Arrangements« ganz deutlich. Als kunsthandwerkliche Formung käme das Ballett in Betracht — aber auch jede andere »Einlage« in einen größeren Zusammenhang, die vorzüglich zum Schmuck, zur Zierde, zur ästhetischen Sinnenweide »dient«. Dagegen darf uns die Erkenntnis, daß es ein Bestimmtes Schönheit-W o l l e n ist, das sich im Arrangement ausdrücklich zur Geltung bringt, nicht verleiten, musikalische Formungen wie Marsch- und Tanzmusik, die ja allerdings auch etwas bestimmtes wollen, als Arrangements anzusprechen. Hier liegen konstruktive Formungen vor.

Ein dekoratives Talent von mächtigster Gestaltungskraft war Richard Wagner. Er ging vom Musikalischen aus und mußte notwendig bei dem Ideal einer künstlerischen Kultur enden. Trotzdem ist er Hans von Marées' großer Antipode: der Romantiker neben dem Klassiker, dessen Werke letzten Endes jener »Spannung« entbehren, die dem

panästhetischen Makrokosmos die innere Geschlossenheit und den inneren Halt geben, wie wir sie an dem »Gesamtkunstwerk« der griechischen Kulturblüte gar nicht genug bewundern können. So haftet den Schöpfungen Wagners immer etwas Buntes, etwas Maskenzugartiges an, das, wenn einmal die Tage ebensowohl der maßlosen Unterschätzung als auch der maßlosen Ueberschätzung vorüber sind, immer deutlicher erkannt werden wird, und mit dem man sich neben dem genialen Können des großen Mannes wird abfinden müssen. Nach der dorischen Gebundenheit und Formenstrenge Bachs, nach der frühattischen Schlankheit Glucks und nach der jonischen Fülle Mozarts schlug Richard Wagner phrygische Töne an; etwas tief-Unhellenisches ist in seinem Wesen und Platon würde befohlen haben ihn bekränzt und geehrt über die Grenze seines Staates zu geleiten. Denn: wie der Titan seine wildesten Kräfte und seine ausbrechendsten Leidenschaften einer ebenso gewaltigen Formbändigung unterwirft und auf diese Weise, und nur auf diese Weise, das Größte gestaltet — das lehrt uns nicht Wagner, das lehrt uns Beethoven. Er allein steht als Musiker, d. h. als Meister jener Kunst, die vielleicht am verführerischsten ins Leben hineingreift und vielleicht am leichtesten ihren Rahmen sprengt, in einer Linie mit den formgewaltigsten Meistern aller Künste: neben Aeschylos, neben Dante, neben Michelangelo, neben Goethe.

Formung ist alles. Die Realität, in der wir leben, ist ein Produkt sinnvoller Form-Inhalt-Synthesen, die im »zweiten Stockwerk« der Abstraktionen als Urteile sich deutlich herausstellen und in philosophischer Formformung auch als solche begriffen werden. In durchaus analoger Weise stellt sich der philosophischen Besinnung die Idealität des Schönen (die eine zweite Sphäre ausmacht, die wir aufzuschauen verstehen) als ein Produkt anders gearteter Form-Inhalt-Synthesen dar, die ich vorschlage »Schönschauungen« zu nennen. Und selbst mit der numinosen Sphäre des Religiösen, des Heiligen wird es sich nicht anders verhalten.

Formung ist alles — aber Einiges ist mehr. Der Künstler, der Heilige und der Philosoph erheben die flüchtige Formung zu »geformter Form«, d. h. sie verstehen es, sinnvolle Formungen irgendwie zu verfestigen auf eine Art und Weise, die das Gesetz durchsichtig und rein, sei es: erkennen, sei es: schauen, sei es: ahnen läßt. In ihnen spricht gleichsam das ewige Gewissen der Welt; sie stellen die formenden Vermögen des Menschen in größter Reinheit und Kraft dar und bewahrheiten so das Goethesche:

Nur allein der Mensch
Vermag das Unmögliche:
Er unterscheidet,
Wählet und richtet;
Er kann dem Augenblick
Dauer verleihn.

Formung ist alles — und nur als eine besondere Art von Formung tritt uns das Dekorative entgegen. Besser als vielleicht an irgend einem anderen »Einzelnen« können wir an der Betrachtung seiner Erscheinung und an der Erkenntnis seiner Bedeutung den weltschöpferischen, den in Wahrheit: kosmischen Sinn der Formung überhaupt erkennen. Ueber das, was formt: über das »Lebendige«, über den »Geist« vermögen wir nichts auszumachen. Die Formen allein sind es, an die sich der Philosoph zu halten hat: ihre vergängliche Erscheinung und ihre ewigen Gesetze. Am herrlichsten und vielleicht am deutlichsten zugleich gehen sie dem Aesthetiker auf: als ewiger Wert der Schönheit und als weites Reich der schönen Gebilde. Hier ist sein Arbeitsfeld, hier ist seine Erholungsstätte, hier ist das Reich seiner Entzückungen und seiner Erkenntnis:

aus dem Kelche dieses Formenreiches
schäumt ihm seine Unendlichkeit.

Notizen.

Plotinliteratur[1]. »Hätte doch einer, der es vermöchte, Zeit und Lust des göttlichen Mannes Werke herzustellen.« Dieser Wunsch, den Schelling vor mehr als hundert Jahren für die Schriften Plotins aussprach, ist immer noch nicht erfüllt. Plotin betont wieder und wieder, daß man die Seele von allen ihr anhaftenden Schlacken befreien müsse, bis ihr Gold in lauterer Klarheit erstrahle. So steht es aber auch mit seinem geistigen Nachlaß; es hat sich um ihn eine Kruste herumgelegt, Zusätze mannigfachster Art, einzelne Sätze, Abschnitte, Bücher sind von fremder Hand hinzugefügt, teilweise sind auch die überlieferten Schriften nur Wiedergabe von Diskussionen, bei denen mit großer Sorgfalt zu untersuchen ist, ob überhaupt etwas und wieviel auf den Denker selbst zurückgeht. Alle diese Fragen habe ich an anderer Stelle behandelt[2]); hier nur so viel: eine allen Ansprüchen genügende Edition Plotins ist ein Desiderat der Zukunft. Zwar hat inzwischen Creuzer seine verschiedenen Ausgaben, von denen insbesondere der dritte Band der Oxforder Edition reiches, auch heute noch brauchbares exegetisches Material bietet, veranstaltet und später sind Kirchhoff, der in etwas voreiliger Weise die nicht historische Reihenfolge Porphyrs zur Grundlage machte, dann Müller, der durch seinen, wenn auch bescheidenen kritischen Apparat unter dem Texte die heute brauchbarste Edition lieferte, und endlich die Volkmannsche gefolgt. Aber für die kritische Ausgabe, die unter anderem auch die oben genannten Resultate berücksichtigt, wird noch immer der Mann gesucht. Von Uebersetzungen kommen in Betracht die glänzende lateinische von Ficinus, die französische von Bouillet und die deutsche, freilich manche Fehler enthaltende und in vielen Punkten zu verbessernde, im übrigen durchaus nicht schlechte von H. F. Müller.

Aber auch die Gesamtdarstellungen, welche wir von der plotinischen Philosophie besitzen, können nicht als eine Verwirklichung des Schelling-

1) Wenn ich auf Wunsch der Redaktion des Logos hiermit eine Uebersicht über die bisherige Plotinliteratur gebe, so kann mein Ziel nicht Vollständigkeit, sondern nur Heraushebung des Wertvollsten sein, ohne daß damit über das Nichtgenannte ein Urteil gefällt wäre.

2) Plotin. Forschungen über die plotinische Frage, Plotins Entwicklung und sein System. Gedruckt mit Unterstützung der Wiener Akademie der Wissenschaften. Erscheint voraussichtlich im Laufe des Jahres 1921 bei Felix Meiner in Leipzig.

schen Wunsches gelten. Es ist ein Verdienst der Berliner Akademie, durch ein Preisausschreiben vom Jahre 1847 zum erstenmal eine Gesamtdarstellung des plotinischen Systems veranlaßt zu haben, die zu ihrem Verfasser einen aus der Hegelschen Schule hervorgegangenen und überdies dialektisch begabten Berliner Privatdozenten C. H. Kirchner hat. Sein Buch (Die Philosophie Plotins. Halle 1854) ist noch jetzt lesenswert, da es mit einer bemerkenswerten Frische und Klarheit geschrieben eine richtige Grundkonzeption des plotinischen Werkes vermittelt. Im einzelnen freilich reicht es wegen seiner historischen Einstellung — Plotin muß nach Hegelscher Konstruktion durchaus eine Synthese von Plato und Aristoteles bilden — und wegen der mangelnden philologischen Fundamentierung nicht aus, überdies fehlen wichtige Systemglieder, wie die Kategorienlehre, Aesthetik und Erkenntnislehre. Vom philosophischen Standpunkt aus befriedigt es aber mehr als Richters Neuplatonische Studien (Halle 1864 f.), welcher wohl die genannten Lücken auszufüllen sucht, aber keinen eigentlich systematischen Ueberblick, vielmehr Einzeluntersuchungen liefert, die sich an bestimmte Bücher fast sklavisch anschließen und infolgedessen als Hilfsmittel des Verständnisses oft gute Dienste leisten; seine Seele ist nicht so leicht beweglich wie die Kirchners, sie haftet an dem jeweilig vorliegenden Buch und es fehlt ihr die Möglichkeit der Zusammenschau; außerdem möchte er Christus als den Meister dieses letzten großen Hellenen erweisen, ein Gesichtspunkt, der nicht zur Erhöhung des wissenschaftlichen Wertes der Arbeit beiträgt. Von der Kirchnerschen Darstellung ist auch Zeller abhängig, der außer in der Untersuchung der historischen Zusammenhänge kaum über jenen hinausführt und auch wenig eigene Quellenstudien bringt, was bei der Größe des Werkes nicht weiter verwunderlich ist. Alle genannten Werke und auch Drews, Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung (Jena 1907) betonen zu sehr die Abhängigkeit des Neuplatonismus von der griechischen Philosophie — ohne die Möglichkeit einer orientalischen Beeinflussung offen zu lassen —, wodurch er ihr Ende, Verfall, Untergang und abgetrennt wird von der parallelen Entwicklung innerhalb der christlichen Religionsphilosophie. In der Tat aber gehört er zur Philosophie der ersten nachchristlichen Jahrhunderte. Er ist der philosophische Höhepunkt in der gedanklichen Durchbildung eines Weltschemas, das ich das alexandrinische nenne, welches sich zuerst bei Philo findet, auf der Polarität von Gott und Materie und der Verknüpfung beider durch Mittelwesen beruht, derart, daß im Abstieg die Welt erzeugt, im Aufstieg der Mensch erlöst wird, eines Schemas, welches durch Jahrhunderte hindurch eine Grundlage philosophischen Denkens bildet, sich in voller Klarheit noch im eigentlichen Mittelalter, z. B. bei Seotus Eriugena und bei Gabirol findet und weiter bis in die Romantik hinein nachgewirkt hat. Nur durch die Einstellung in die Philosophie des Mittelalters, die dann mit der Wende der Zeitrechnung beginnt, läßt sich die ganze Mannigfaltigkeit der Fäden, die den Neuplatonismus mit den Philosophien des Altertums und mit den Religionen, Mysterien und philoso-

phischen Lehren der frühchristlichen Zeit verknüpfen, aufweisen. Ueberdies fehlt sämtlichen genannten Werken eine Berücksichtigung der plotinischen Entwicklung und eine eingehende Behandlung der philologischen Vorfragen. Das gleiche gilt von einer kürzlich erschienenen, zweibändigen, englischen Gesamtdarstellung Plotins: Inge, Philosophy of Plotinus (1918), bei deren Durchsicht ich wohl eine weitschweifige, sich aus der Vortragsform ergebende Darstellung, aber keine eigentliche Forschungsarbeit entdecken konnte. Inge dürfte recht behalten, daß das bei weitem beste Buch der englischen Literatur über diesen Gegenstand Whittakers Neoplatonists (2. ed. 1918) ist.

Von Einzelstudien mehr dispositioneller Natur sind unter anderem H. F. Müllers Dispositionen zu den 3 ersten Enneaden des Plotin (1883) und von Kleists Aufsätze zu nennen, weiter Ernst Schröders Dissertation: Plotins Abhandlung πόθεν τὰ κακά (1916), zumal außer Text und Uebersetzung eine freilich nicht immer befriedigende — das über Philo Gesagte ist völlig verfehlt — Geschichte des Problems des Bösen vor und nach Plotin mit fleißigen Zitaten gebracht wird. Auch in der Interpretation des Buches hat Schröder das Wesentliche nicht gesehen, wie ich an anderer Stelle zeige. Viel besser als er hat lange vor ihm Guyot, Les réminiscences de Philon le juif chez Plotin (Paris 1905) die Zusammenhänge Philos und Plotins dargestellt. Er hat damit das Fundament einer Neuuntersuchung dieser Abhängigkeit und des Einflusses Philos auf den Neuplatonismus überhaupt gelegt. Die Beziehungen Plotins zur Gnosis machte Karl Schmidt zum Inhalt einer ausgezeichneten und wertvollen Studie (Plotins Stellung zum Gnostizismus und kirchlichen Christentum. 1901). Er lieferte den Nachweis, daß sich Plotins Kampf gegen die Gnosis durch eine ganze Reihe von Schriften hindurchzieht und daß er sich gegen eine bestimmte, damals in Rom vorhandene Sekte richtet, deren Mitglieder in Plotins Schule verkehrten. Im einzelnen freilich modifizieren sich seine Ergebnisse, wenn man an eine zeitliche Ordnung der Schriften geht und wenn man fragt, welche Einwirkung hat der Gnostizismus auf Plotin ausgeübt. Es lassen sich da nämlich ganz bestimmte Beeinflussungen nachweisen[1]). Plotins Verhältnis zu den Mysterien ist vornehmlich in der französischen Literatur berücksichtigt. Bouillet meinte (in seiner Uebersetzung der Enn. III 567 ff. und 608—10), daß Plotin sich auf die eleusinischen Mysterien beziehe. Picavet schloß sich dieser Meinung an (Plotin et les mystères d'Eleusis 1903), Cochez dagegen (Plotin et les mystères d'Isis 1903) suchte zu beweisen, daß es sich um die Isismysterien handele. (Vgl. auch desselben Les religions de l'empire dans la philosophie de Plotin. 1913.)

Eine genaue Darstellung der Psychologie Plotins bringt Chaignet in seiner Geschichte der Psychologie. Durch Kongenialität der Konzeption und durch die Höhe der Betrachtung zeichnet sich die Behandlung der plo-

1) Wie ich außer in dem genannten Buch in einer besonderen Untersuchung über Plotin und die Gnosis des Adelphius und Aquilinus zeige.

tinischen Kategorienlehre in Hartmanns Geschichte der Metaphysik aus, nicht auf der gleichen Höhe steht desselben Abhandlung über die plotinische Axiologie. Dagegen treten alle sonstigen Einzeluntersuchungen über Plotins Aesthetik, Ethik usw. zurück.

In jüngster Zeit ist ein Büchlein von Max Wundt Plotin (1919) erschienen, mit dem ich mich in den Kantstudien ausführlicher auseinandersetzen werde. Er versucht, was auch ich erstrebe, eine Darstellung einer Entwicklung Plotins und kehrt mit Recht zu den 3 Zeitabschnitten Porphyrs zurück, wobei freilich der Schnitt zwischen der zweiten und dritten Periode an anderer Stelle liegen müßte. Zu einem genauen Einblick in die Entwicklung Plotins kann er nicht vordringen, weil er an der Gültigkeit der porphyrischen Reihenfolge, deren Falschheit sich erweisen läßt, festhält. Daher und weil er merkwürdigerweise alles Systematische bei Plotin nicht sehen will, erweckt die Charakteristik der Perioden Bedenken: schon die erste darf nicht als platonisch bezeichnet werden, denn sie geht von Plato und den Mysterien aus und führt in dem Begriff des Einen und in dem Versuch, aus ihm alles abzuleiten über Plato hinaus, noch schiefer aber ist es, die zweite aristotelisch zu nennen, denn sie bringt wohl eine Kritik des Aristoteles, ja eine Aufnahme aristotelischer Termini, nicht Gedanken — von den aristotelischen sogenannten Kategorien bleibt z. B. so gut wie nichts übrig —, daneben aber große Kämpfe mit der Gnosis und zugleich Beeinflussung durch sie, endlich eine starke Annäherung an Philo, auch die dritte ist nicht stoisch, denn außer mit der Stoa setzt sich Plotin mit der Astrologie, mit persischen und christlichen Lehren auseinander und stellt sich dabei keineswegs auf den stoischen Standpunkt.

Berlin. Fritz Heinemann.

Die Wetten in Goethes Faust.

Von

Heinrich Rickert (Heidelberg).

I.

Das Thema.

Der Gegenstand, der im folgenden behandelt werden soll, ist viel umstritten. Die Frage, die er nahelegt, und die eine befriedigende Antwort bisher nicht gefunden hat, läßt sich leicht zum Bewußtsein bringen. In der Sage der Renaissancezeit schließt Faust einen Vertrag mit dem Teufel, dem er für irdische Genüsse seine unsterbliche Seele verschreibt, und fährt nach einem sündhaften Leben zur Hölle. Da ist alles in Ordnung. Jeder erhält, was ihm gebührt. Bei Goethe, der den Renaissancestoff übernimmt, wird von Faust ebenfalls ein Vertrag mit dem Teufel gemacht, der zugleich eine Wette ist, und Faust kommt nach einem nicht ganz einwandfreien Leben trotzdem in den Himmel. Liegt das daran, daß er seine Wette gewinnt? Der Wortlaut der Dichtung schließt das aus, wie nicht bezweifelt werden sollte. Wird also der Teufel geprellt? Das gäbe mehr ein Thema für eine Fastnachtsposse als für eine Tragödie. Dann bleibt noch übrig, daß Faust zwar dem Wortlaut nach seine Wette verloren, dem eigentlichen Sinne nach aber sie gewonnen hat; und so wird in der Tat die Faustdichtung vielfach aufgefaßt. Befriedigend jedoch scheint auch das nicht. Man begreift demnach, daß bei der Wette Schwierigkeiten entstehen.

In dieser Not hat der Herausgeber des Goethe-Jahrbuchs sogar Juristen um Rat gefragt, und es sind auch zwei Gutachten über die Wette eingegangen. Das eine stammt von E. Landsberg, welcher »der genaueste Kenner der Rechtsanschauung zu Goethes Zeiten« sein soll. Es legt dar, daß zwischen Faust und Mephistopheles keine »Dienstmiete« wie in der Sage besteht, sondern ein »aleatorischer Vertrag«. Der sei zwar »ungültig, nichtig, unwirksam«, weil »un-

sittlich«, und weil Faust darin über etwas verfügt, worüber er keine Verfügungsgewalt hat, über sein ewiges Heil. Aber über die Wette könne kein Zweifel bestehen: Faust habe sie verloren. Das andere Gutachten, das Josef Kohler abgegeben hat, ist nicht unzweideutig. Es beschränkt sich auch nicht auf die juristische Seite der Sache, sondern kommt auf den mit Recht gefoppten Teufel hinaus und gelangt so zu einem Ergebnis, bei dem stehenzubleiben, man sich schwer entschließen wird. Jedenfalls: die juristischen Gutachten haben eine Einigung über die Wette im Faust ebensowenig erzielt wie andere Erörterungen.

Aber, wird man vielleicht sagen, ist die Beantwortung der Frage wirklich wichtig? Mag man die Wette auffassen, wie man will, wir fühlen alle unmittelbar, daß Faust in den Himmel gehört. Dabei sollten wir uns beruhigen, und zwar aus mehreren Gründen.

Zunächst: wir haben es mit einer Dichtung zu tun, in welcher eine juristische, überhaupt eine verstandesmäßige Entscheidung nicht ausschlaggebend sein darf. Sagt doch Goethe: »Je inkommensurabler und dem Verstand unfaßlicher eine poetische Produktion, desto besser.« Abgesehen davon ist man längst davon überzeugt, daß die Faustdichtung viele Widersprüche enthält, die sich niemals werden beseitigen lassen, und es kann, so meint man, nicht anders sein, denn über sechzig Jahre hat Goethe an diesem Werk gearbeitet, als zwanzigjähriger Straßburger Student, als nahezu vierzigjähriger, dem Weimarer Hof entflohener Minister in Italien, als fast sechzigjähriger »zielbewußter Klassiker« nach Schillers Tode und endlich als achtzigjähriger Greis, dem der Faust zum »Hauptgeschäft« seines Lebens wurde. Wie soll bei solcher Entstehungsart alles genau stimmen? Vor allem aber glaubt man zu wissen, Faust sei Fragment geblieben, oder wie der Direktor aus dem Vorspiel auf dem Theater sagen würde, ein Stück in Stücken, das man nicht als ein in sich geschlossenes Ganzes betrachten dürfe, ohne ihm damit Gewalt anzutun. Freuen wir uns also an den einzelnen Teilen, und verzichten wir von vornherein auf restlos verständliche Einheit der Totalität:

Des Menschen Leben ist ein ähnliches Gedicht:
Es hat wohl einen Anfang, hat ein Ende,
Allein ein Ganzes ist es nicht.

So sagt Goethe selbst in der »Abkündigung«, die ungefähr 1800 entstand. Als Fragment aufgefaßt bleibt das Werk herrlich, und als Dichtung völlig »verständlich«, ohne daß wir begriffliche oder gar juristische Klarheit über die Wette Fausts mit Mephistopheles

und deren Folgen gewinnen. Die ganze Problemstellung scheint also verfehlt.

Daß solche Meinungen über den fragmentarischen und widerspruchsvollen Charakter der Faustdichtung, welche die Frage nach dem Sinn der Wette als unbeantwortbar und auch als unwesentlich erscheinen lassen, entstanden sind und sich fest eingewurzelt haben, läßt sich begreifen, und zwar ebenfalls aus mehreren Gründen, auf die kurz hingewiesen sei.

Schon die Art, wie das Werk von Goethe veröffentlicht wurde, wirkte in dieser Richtung. Bei des Dichters Lebzeiten konnte man den Zusammenhang des Ganzen höchstens ahnen, und das gelang nur Wenigen. So gewöhnte man sich daran, den Faust als Bruchstück zu betrachten. Man kannte zuerst ein ausdrücklich so genanntes »Fragment«, dann einen »ersten Teil«, endlich ein »Zwischenspiel« und ein anderes Bruchstück vom zweiten Teil. Das gab keine in sich geschlossene Totalität.

Als dann nach Goethes Tod der ganze zweite Teil erschien, standen Viele ihm ratlos gegenüber, und darunter waren grade solche, die den ersten Teil über alles liebten. Mit ihm wollten sie das nachgelassene Werk nicht in Zusammenhang bringen, denn es erschien ihnen dessen nicht würdig. Diese Meinung ist lange fast herrschend gewesen. Wenn Friedrich Theodor Vischer, der ganz auf den jungen und mittleren Goethe eingestellt war, mit dem Produkt des alten Dichters nichts anzufangen wußte und seiner Abneigung dagegen einen starken, nicht immer ganz geschmackvollen Ausdruck lieh, so stand er damit nicht allein. Männer von der Bedeutung eines Hebbel, Mörike, Grillparzer, Gottfried Keller, Paul Heyse, Konrad Ferdinand Meyer, David Friedrich Strauß, Viktor Hehn u. a. dachten ähnlich wie Vischer, ja stimmten ihm zum Teil ausdrücklich zu [1]. Ihre Autorität mag heute noch manchem erdrückend erscheinen. Doch Autoritäten gelten in diesem Falle nicht. Es ging hier, wie es schon bei Lebzeiten Goethes gegangen war. Der Dichter hatte sich sein Publikum erzogen. Als später eine neue Dichtung kam, in der er neues Land entdeckte, wurde sie gerade von seinen glühendsten Bewunderern abgelehnt. Solch Schicksal hatte die Iphigenie erfahren. Mit dem zweiten Teil des Faust vermögen sich bis heute weite Kreise nicht zu befreunden. Sie versuchen gar nicht, die beiden Hälften des Werkes als Einheit aufzufassen. Es sind ihnen keine Hälften.

1) Vgl. dazu den interessanten Anhang von Hugo Falkenheim zur 2. erweiterten Auflage des Buches von Vischer über Goethes Faust. 1920. S. 563 ff.

Zu dieser Haltung des Publikums kommt die Richtung, in der hauptsächlich die Philosophen und Philologen dreier Generationen über den Faust gearbeitet haben. Gerade den einflußreichsten Gelehrten erscheint die ganze Dichtung als ein Nest von »Widersprüchen«. Bald nach Goethes Tode fing Chr. H. Weiße[1]) (Lotzes Lehrer) damit an. Schon der erste Teil besteht nach ihm aus zwei mit einander unvereinbaren Dichtungen, einer »alten« und einer »neuen«, und außer Vischer haben dann Männer wie Köstlin, Kuno Fischer, W. Scherer, Erich Schmidt und die große Schar ihrer Schüler diese Zer-Stückungsarbeit an dem Stücke fortgesetzt. Einer der Philologen, Jakob Minor, dem das Aufzeigen von Widersprüchen schließlich zu arg wurde, hat, ohne Weiße zu nennen, einem »Philosophen« die Schuld an solchem Zustande der Faustforschung zugeschrieben und darin einen »mildernden Umstand« für die Philologie gefunden. Abgesehen davon aber machte sich jeder »Faust-Unitarier«, wie Kuno Fischer spöttisch sagt, wissenschaftlich geradezu verdächtig.

In derselben Richtung wirkt heute endlich der Umstand, daß es sehr »zeitgemäß« ist, Bruchstücke zu bewundern, gerade weil sie Bruchstücke sind. Auch das führt weit zurück. Es fing bereits bei den Romantikern an, in deren Athenäum der »Blütenstaub« von Novalis veröffentlicht wurde, und seit Friedrich Schlegel bis hinab zu Friedrich Nietzsche steht der Aphorismus in Blüte. Dagegen wäre gewiß nichts zu sagen, ja wir hätten nur Grund, uns an der Fülle von geistvollen Fragmenten zu freuen, welche die deutsche Literatur besitzt, wenn nicht aus dem fragmentarischen Wesen eine »Methode« gemacht würde. Das Streben zum Ganzen gilt vielen als Borniertheit oder als Schlimmeres. Zu dem Relativismus, Historismus, Skeptizismus, Subjektivismus, Psychologismus, und wie die »modernen« Tendenzen alle heißen mögen, hat sich etwas gesellt, was man Fragmentarismus nennen kann, die Gedankensplitterei aus Prinzip. Sie erst soll den Geist wahrhaft »frei« machen. Nach

---

1) Kritik und Erläuterung des Goetheschen Faust. Nebst einem Anhange zur sittlichen Beurteilung Goethes. 1837. Teile davon wurden schon 1832 und 1833 veröffentlicht. Das Werk sollte jeder kennen, der sich für die Geschichte der Faustinterpretation interessiert. Der Gedanke, daß Mephistopheles ursprünglich nach Goethes Absicht gar nicht Teufel, sondern ein »Sendling des Erdgeistes« sei, ein Einfall, der eine so große Rolle in der Faustliteratur spielt, und über den es schwer wäre, keine Satyre zu schreiben, wenn nicht auch bedeutende Forscher ihn ernst genommen hätten, wird hier zuerst begründet und dazu benutzt, große Teile der Faustdichtung völlig zu verwirren. Weiße findet bis heute viele Nachfolger. Ein Teil der Goethe-Philologie »lebt« noch immer von seinen Einfällen, meist ohne die Quelle zu kennen oder gar zu nennen.

Angabe des Aristoteles gebührt Sokrates das Verdienst des *ὁρίζεσθαι καθόλου*. Unsere Zeit würde vielleicht den als neuen Sokrates preisen, der das *ἀφορίζεσθαι καθόλου* erfunden hat. Aus der Not wird eine Tugend. Das Kurzsichtige, Kurzatmige allein erscheint kurzweilig, interessant, geistreich. In solche »Romantik« sind wir seit Hegels und Goethes Tode allmählich immer mehr hineingeraten, meist ohne zu wissen, daß die grundsätzliche Ich-Sucht und die prinzipielle Un-Sachlichkeit im günstigsten Falle Romantik ist. Wer mit Goethe das Romantische für das Krankhafte erklären wollte, würde für einen Banausen gehalten werden. Es ist eminent unmodern, die Sache über die Person, das Werk über die Seele, das System über das Fragment, das Ganze über den Teil oder die Sonnenklarheit über den Mondesdämmer zu stellen. Daher muß man es »konsequenterweise«, falls man solchen Ausdruck hier überhaupt gebrauchen darf, auch ablehnen, in der Faustdichtung ein Ganzes zu sehen und dabei dann über die Wette zwischen Faust und Mephistopheles nach begrifflicher Klarheit zu suchen. Auf Einheit und Konsequenz kommt es nicht an. Sie sind öde. Freuen wir uns, wenn wir die Teile und Teilchen in der Hand haben. Analyse ist das Höchste. Synthese oder Synopsis brauchen wir nicht. Das gilt auch für die »Methode« der Faustforschung.

Diese Bemerkungen sind nicht gemacht, um zu Tendenzen der Zeit oder auch nur zu dem gegenwärtigen Zustand der Faustforschung im allgemeinen kritisch Stellung zu nehmen. Das allein sei angedeutet, was für unser spezielles Thema von Wichtigkeit ist, insofern es die Art seiner Behandlung, wie sie hier versucht werden soll, bestimmt. Damit wird unser Bruchstückchen einer Faustdeutung einem größeren Zusammenhange eingefügt, aus dem es stammt, und von dem es allein getragen werden kann. Es handelt sich an dieser Stelle um nichts anderes als um das Bekenntnis zu einer Ueberzeugung, also nicht um deren eingehende Begründung. Dabei aber scheint vor allem wesentlich: Faust ist in der Gestalt, die Goethe ihm im Sommer 1831 gab, nach der Absicht und Ansicht des Dichters kein Fragment geblieben. Um das zum Bewußtsein zu bringen, sei zunächst kurz an die Tatsachen erinnert, die zeigen, wie Goethe selber glaubte, mit der Dichtung fertig geworden zu sein. Davon wollen wir uns leiten lassen, um möglichst im Sinne des Dichters zu verfahren, soweit das bei einer verstandesmäßigen Betrachtung von Kunstwerken überhaupt möglich ist.

Freilich, oft hat Goethe gezweifelt, ob es ihm gelingen werde, sein größtes Werk zum Abschluß zu bringen:

In goldnen Frühlings Sonnen Stunden
Lag ich gebunden
An dies Gesicht
In holder Dunkelheit der Sinnen
Konnt ich wohl diesen Traum beginnen
Vollenden nicht.

Aber das schrieb der Dichter, ebenso wie die vorher zitierte Abkündigung, um 1800, und dabei ist es nicht geblieben. Ein Menschenalter später gelang die Vollendung schließlich doch. Dem Achtzigjährigen nahten sich wieder die schwankenden Gestalten, ja der Abschluß der Dichtung wurde ihm nun zum »Hauptzweck« oder zum »Hauptgeschäft« seines bis zum letzten Tage so erstaunlich arbeitsreichen Lebens. Es ist ein Stück monumentalischer Geschichte, wie der alte Goethe sein ganzes Lebenswerk in 60 Bänden von sich ablöst, und wie das Wichtigste, was er dafür noch zu tun hatte, die Vollendung des Faust wird. Briefe, Tagebuchnotizen und überlieferte mündliche Aeußerungen reden eine unzweideutige Sprache über Goethes Absicht.

Am 24. Januar 1830 sagt er zu Eckermann: »Es soll mich nun aber auch nichts wieder vom Faust abbringen; denn es wäre doch toll genug, wenn ich es erlebte, ihn zu vollenden.« Eine Zeit intensivster Arbeit folgte. Meist stand Goethe vor Tagesanbruch auf, um am Faust zu schreiben. Bisweilen ließ er alles andere darüber liegen. Sogar eine schwere lebensgefährliche Erkrankung bewirkte nur eine viertägige Pause. Mitte Mai 1831 heißt es dann in einem Brief an Zelter: »indeß ich ganz in's innere Klostergartenleben beschränkt bin, um, damit ich es mit wenig Worten ausspreche, den zweiten Theil meines Faust zu vollenden. Es ist keine Kleinigkeit, das, was man im zwanzigsten Jahre conzipirt hat, im zweiundachtzigsten außer sich darzustellen, und ein solches inneres, lebendiges Knochengeripp mit Sehnen, Fleisch und Oberhaut zu bekleiden, auch wohl dem fertig Hingestellten noch einige Mantelfalten umzuschlagen, damit alles zusammen ein offenbares Rätsel bleibe, die Menschen fort und fort ergötze und ihnen zu schaffen mache.« Gewiß, es war keine Kleinigkeit, aber es gelang. Vor dem Geburtstag im August 1831, den er sich als Termin gesetzt hatte, wurde er fertig. Am 20. Juli heißt es in einem Briefe an H. Meyer: »das Ganze liegt vor mir, und ich habe nur noch Kleinigkeiten zu berichtigen.« Im Tagebuch dieser Zeit steht: »Abschluß des Hauptgeschäfts« und »das Hauptgeschäft zu stande gebracht«. Zu Eckermann sagt er: »Mein ferneres Leben kann ich nunmehr als ein reines Geschenk an-

sehen, und es ist jetzt im Grunde ganz einerlei, ob und was ich etwa noch tue.« Vor dem letzten Geburtstag wird das Manuskript versiegelt, damit es ihm aus den Augen komme. Freilich, im Januar 1832 öffnet er das Paket noch einmal. »Neue Aufregung zu Faust, in Rücksicht größerer Ausführung der Hauptmotive, die ich, um fertig zu werden, allzu lakonisch behandelt.« Doch viel wurde wohl nicht mehr geändert [1]).

»Lakonisch« ist also gewiß manches geblieben. Aber darf man glauben, Goethe habe den Faust für ein Fragment gehalten, und es sei in seinem Sinne, ihn als ein Stück in Stücken zu behandeln? Wer noch zweifelt, lese den Brief an Wilhelm von Humbold, den Goethe fünf Tage vor seinem Tode schrieb. Wenige Monate später erschien: Faust, der Tragödie zweiter Teil, in fünf Akten, vollendet im Sommer 1831! Seit drei Menschenaltern gehört uns nun das vollendete Werk. Wenn die Italiener den 600. Todestag ihres größten Dichters feiern, sollen wir Deutsche nicht sagen dürfen: auch wir haben eine kosmische Dichtung, vollendet wie die eurige, eine göttliche Tragödie, die vom Himmel durch die Welt zur Hölle und wieder aufwärts in den Himmel führt? Nur mit Dantes Weltgedicht ist der Faust vergleichbar, obwohl die Zusammenstellung dem Dichter selbst wahrscheinlich mißfallen hätte. Gilt da nicht als vornehmste, ernsteste Pflicht, daß wir wenigstens versuchen, den Faust, den Goethe vollendet zu haben glaubte, als ein Ganzes zu würdigen, als einen Kosmos uns zu vergegenwärtigen?

Versteht man die Frage richtig, so wird man sich schwer dazu entschließen, sie zu verneinen. Dabei ist selbstverständlich von der ästhetischen Einheit im engeren Sinne, d. h. von der Einheitlichkeit des »Stiles« völlig abzusehn. In dieser äußeren Hinsicht wäre jeder Vergleich mit Dantes Göttlicher Komödie und ihren gleichmäßig dahinfließenden Terzinen sinnlos. Manche Teile des Faust zeigen, bisweilen innerhalb ein und derselben Szene, ein stilistisch außerordentlich mannigfaltiges Gepräge. Da ist die historische Forschung in vollem Recht, wenn sie den Stilwandlungen Goethes nachgeht und dartut, wie bei einer sich durch zwei Menschenalter hindurchziehenden Entstehung in mancher Hinsicht von Einheit keine Rede sein kann. Hier jedoch bleibt diese ästhetische Würdigung beiseite.

---

1) Das Material, das wir an Aeußerungen Goethes über seinen Faust besitzen, findet man in dem bekannten Buch von H. G. Graef: Goethe über seine Dichtungen, zweiter Teil, zweiter Band, 1904, vortrefflich geordnet und erläutert. Seit Erscheinen dieses und anderer unschätzbarer Werke, für die man nicht dankbar genug sein kann, vermag jeder ein »Faust-Gelehrter« zu werden.

Was wir im Auge haben, ist lediglich der Inhalt der Dichtung, oder wie wir auch sagen können, der Gang der Handlung und die Eigenart der Charaktere, kurz der »Stoff«, soweit er sich von der ästhetischen »Form« trennen läßt. Nur das also meinen wir: den Ablauf der Ereignisse, das dramatische Geschehen sollte man in seiner Geschlossenheit und Konsequenz zu erkennen suchen. Wer davon »a priori« nichts wissen will, weil dem Faust wegen der Art seiner Entstehung eine einheitliche Handlung fehlen müsse, darf nicht beanspruchen, den Intentionen Goethes gerecht zu werden. Ehe das Unternehmen, den dramatischen Zusammenhang einheitlich zu fassen, nicht mit zwingenden Gründen als unausführbar dargetan ist, haben wir es immer wieder in Angriff zu nehmen. So allein gestaltet die Faustforschung sich den Absichten des Dichters »kongenial«. Einen kleinen Beitrag zur Klärung der Einheit der Fausthandlung an einer besonderen Stelle und für ein spezielles Problem wollen die folgenden Blätter geben. So ordnen sie sich einem größeren Zusammenhang ein, der hier wenigstens anzudeuten war.

Also, daß der Faust kein Fragment, sondern mit Rücksicht auf den Gang seiner Handlung ein Ganzes ist, welches nicht bloß äußerlich einen Anfang und ein Ende hat, das herauszuarbeiten, scheint uns die erste und grundlegende Aufgabe der Faustforschung. Entwicklungsgeschichte und Analyse der fertigen Dichtung haben zu diesem Zwecke zusammenzuwirken. Wie in zwei Menschenaltern einer oft unterbrochenen, bisweilen ganz aufgegebenen Produktion, für welche sicher kein festgehaltener »Plan« existierte, schließlich doch ein Ganzes zustande kommen konnte, darin steckt ein schwieriges, aber deshalb nicht notwendig unlösbares Problem. Auch davon haben wir hier jedoch ebenso wie von der ästhetischen Würdigung abzusehen. Wir halten uns ausschließlich an die Dichtung, wie sie fertig vorliegt, ohne nach ihrer Entstehung zu fragen, und wir tun so, als ob sie aus einem Guß sei. Dann werden wir finden, daß im Ganzen ihrer Handlung hier und da etwas fehlt oder mehr ausgeführt sein könnte, und ebenso, daß hier und da etwas stehen geblieben ist, was vielleicht besser wegfiele. Im Grunde aber sind das Nebensachen. Das Ganze ist sowenig ein Fragment wie etwa die Medizeerkapelle in Florenz. Und selbst wenn jemand das bestreitet, scheint die Voraussetzung, der Faust sei kein Fragment, ein fruchtbares »a priori« bei dem Versuch, ihn zu verstehen [1]). Wir

1) Eine persönliche Bemerkung sei mir gestattet. In jungen Jahren, als ich noch nichts von der Literatur über Faust wußte, hielt ich es für »selbstverständlich«, daß die Dichtung ein Ganzes sein müsse, und sie ist es mir in mehr als vier

wollen also zusehen, wie weit wir damit kommen. Der Beweis dafür, daß dies Verfahren fruchtbar ist, soll wenigstens für die vielumstrittene Frage nach Gewinn oder Verlust von Fausts Wette geführt werden.

Macht man sich aber an eine solche Aufgabe, dann muß man auch fragen, wie es mit den »Widersprüchen« in der Dichtung steht, von denen sie angeblich wimmelt, und die Antwort darauf kann nur der Verstand geben. Gewiß ist in einem Kunstwerk vieles für ihn inkommensurabel, ja das verstandesmäßig Unfaßliche mag bei jeder poetischen Produktion das Wesentliche sein. Damit ist jedoch nicht gesagt, daß alles im Faust dem Verstande unzugänglich sein muß. Zumal ein Weltgedicht hat notwendig, um mit Goethe zu reden, ein »lebendiges Knochengeripp«, und dessen Struktur trägt unter anderem auch einen rationalen Charakter. Ohne Einsicht in sein systematisches Gefüge bleibt daher jedes Erfassen des Ganzen unvollständig. Ja, lassen wir die angeblichen Widersprüche unaufgelöst, dann werden sie sich immer von neuem hervordrängen und gerade die überverstandesmäßige Hingabe an das Wesentliche im Kunstwerk stören. Ihre Beseitigung kann daher zwar etwas bloß Negatives zu sein scheinen und das Wichtigste noch unentschieden lassen. Aber das Negative ist darum als Vorbedingung für das, worauf es eigentlich ankommt, trotzdem nicht zu entbehren. So rechtfertigt sich eine verstandesmäßige Betrachtung, selbst wenn sie für die Hauptsache noch so unangemessen erscheint. Wir müssen das Knochengeripp auch logisch verstehen, um in das Wesen des Ganzen einzudringen.

Zu diesem Knochengeripp gehört nun die Wette in besonders hohem Grade, ja sie vor allem muß dem Verstande kommensurabel

---

Jahrzehnten immer erneuter Beschäftigung mit ihr in so hohem Maße geworden, daß keine Gelehrsamkeit sie mir wieder zerstückeln kann. Wilhelm Scherer, den ich als Student in meinen ersten Semestern hörte, veranlaßte mich besonders durch seine Art, den Faust zu behandeln, die vor Auffindung des »Urfaust« noch verständlicher war als heute, zur Aufgabe der Literaturgeschichte als eines besonderen »Faches«. Mein Bedürfnis, mir über die Dichtung auch begriffliche Klarheit zu schaffen, hat jedoch nie aufgehört, und heute sehe ich den Faust so sehr als Einheit, daß es mir fast widerstrebt, ein spezielles Problem herauszugreifen und abgetrennt für sich zu erörtern. Das Ganze läßt sich nur als Ganzes völlig angemessen darstellen. Ich hoffe, meine Ansichten darüber später in angemessener Form niederschreiben zu können. Vorläufig bin ich durch systematisch-philosophische Arbeiten in Anspruch genommen und muß mich daher auf die Veröffentlichung von Teilen beschränken. Wie unvollständig das, was mir das Wichtigste ist, dabei zutage tritt, weiß ich genau.

werden, denn um sie dreht sich der rationale Gehalt des Kunstwerks als um sein eigentliches Zentrum. Soweit sie sich aus dem Zusammenhang des Ganzen herauslösen läßt, ist daher über sie zuerst begriffliche Klarheit zu schaffen. Versteht man den Versuch, es zu tun, in dieser Weise, und ist man sich genau der Grenzen bewußt, innerhalb deren allein er etwas leisten kann, dann wird man unsere Frage nicht mehr für unwesentlich oder gar für überflüssig halten. Sie mag eine Nebenfrage sein, aber eine echte Frage bleibt sie trotzdem.

Bevor wir sie genauer formulieren, sei, obwohl die einleitenden Bemerkungen schon unverhältnismäßig viel Platz im Vergleich zur Ausführung einnehmen, noch eine Vorfrage gestreift. Gehört die Behandlung der Faust-Wette in eine Zeitschrift für Philosophie? Im eigentlichen Sinne philosophisch ist das Thema selbstverständlich nicht, aber Beziehungen zu philosophischen Problemen sind trotzdem vorhanden. Man kann die Philosophie als wissenschaftliche Weltanschauungslehre bestimmen, und dann muß sie sich mit allen Weltanschauungen beschäftigen. Zwar hat nicht jede Weltanschauung eine philosophische Form, d. h. einen wissenschaftlichen Ausdruck gefunden. Aber als Material braucht unsere Wissenschaft auch die unwissenschaftlichen Weltanschauungen, denn nur wenn sie auch sie zum Gegenstand ihrer Betrachtung macht, kann sie wahrhaft universal werden. Nun hatte Goethe schon nach seiner eignen Aussage »für Philosophie im eigentlichen Sinne kein Organ«, und die Philosophen sollten nicht so anmaßend sein, in diesem Worte den Ausdruck einer übertriebenen Bescheidenheit zu sehen. Goethe konstatierte damit lediglich eine unbezweifelbare Tatsache. Ein Philosoph in dem Sinne, wie Kant und Hegel oder zeitweise auch Schiller es war, ist er nie gewesen. Eine Weltanschauung jedoch von außerwissenschaftlicher Art besaß er gewiß, und zwar eine der reichsten und umfassendsten, die es je gegeben hat. An ihr darf daher keine Philosophie vorübergehen. Eine der Hauptquellen für sie aber ist der Faust. Ihn muß die Philosophie also mit Rücksicht auf seinen Weltanschauungsgehalt zu verstehen suchen, und gerade dabei ist die Wettenfrage nicht gleichgültig.

Das wird besonders deutlich, wenn wir daran denken, daß in der Dichtung von zwei Wetten die Rede ist, die untereinander zusammenhängen. Der Teufel hat Gott eine Wette vorgeschlagen, ehe er mit Faust wettet. Diese beiden Wetten stellen, abstrakt gesprochen, Beziehungen her einmal zwischen dem bösen und dem guten Prinzip, und sie verbinden außerdem den Menschen, der in der Mitte steht, sowohl mit Gott als auch mit

dem Teufel. Daraus schon geht hervor, daß ohne Klarheit über die Wetten keine Klarheit über die Weltanschauung der Faustdichtung möglich ist, obwohl auch hier die Behandlung unseres Themas gewiß nicht die letzte Entscheidung bringt, sondern wieder nur eine Vorarbeit bedeutet. Immerhin weist unser Versuch auf Fragen der Philosophie hin, und das rechtfertigt seine Veröffentlichung an dieser Stelle.

Jetzt sind wir endlich so weit, das Problem genauer formulieren zu können. Handelt es sich, wie wir sahen, um zwei Wetten, dann müssen wir sie zuerst sorgfältg auseinanderhalten. Der Teufel sucht zu wetten mit Gott. Was ist der Kernpunkt dieser Wette? Liegt da in Wahrheit eine Wette vor? Das ist genau festzustellen. Sodann wettet Faust mit Mephistopheles und schließt mit ihm einen Vertrag. Worin besteht das Wesen dieses Vertrages und dieser Wette? Wie verhalten sie sich insbesondere zu dem Vertrag, den der Faust der Sage mit dem Teufel eingeht? Endlich, wie sind die beiden Wetten des Teufels, die mit Gott und die mit Faust, untereinander verbunden? Erst wenn wir das alles wissen, können wir verstehen, weshalb Faust, obwohl er sich mit dem Teufel eingelassen hat, in den Himmel kommt. Es werden demnach aus der Dichtung vor allem die folgenden Teile wichtig. Erstens die Szene, in welcher der Teufel mit Gott eine Wette zu schließen sucht, der Prolog im Himmel; zweitens die Szene, in welcher Faust mit Mephistopheles wettet, die sogenannte Paktszene; und drittens die Szenen, die das Ende von Fausts irdischem Leben darstellen. Diese Teile der Dichtung haben wir nacheinander soweit zu analysieren, als nötig ist, um begriffliche Klarheit über die Wetten und deren Entscheidungen zu erreichen. Ist das gelungen, dann muß unser Problem, falls es eine verstandesmäßige Lösung überhaupt gestattet, als gelöst gelten dürfen. Wir beginnen mit dem Prolog im Himmel.

II.

Mephistos sogenannte Wette mit Gott.

Trotz des Namens ist der »Prolog« schon eine Szene des Dramas. Der Herr, die drei Erzengel und Mephistopheles treten darin auf. Es wird gut sein, daß wir auf einiges in ihren Worten achten, was mit den Wetten nicht in unmittelbarer Verbindung steht, wohl aber für jene zusammenfassende Einheit des Ganzen wichtig ist, die wir im Auge haben müssen, um den Sinn der Wetten gründlich zu verstehen.

Die Szene beginnt mit Versen, in denen die Erzengel die Herrlichkeit der göttlichen Schöpfung preisen und uns damit zugleich auf den Schauplatz versetzen, auf dem die Tragödie sich abspielt. Es ist der denkbar weiteste. Die Bretter bedeuten hier wirklich die Welt, und wir erhalten daher Welt-Anschauung im eigentlichen Sinne des Wortes, äußerlich nicht ganz, aber ungefähr so, wie das Mittelalter sie sah. Vom Himmel schauen wir zunächst auf das alles durchstrahlende Welt-Licht. Die Sonne ist einer der tönenden Planeten unter Brüdern, wie in der antik-mittelalterlichen Kosmologie. Dann richtet sich der Blick auf das, was dem Menschen die »Welt« ist, auf die Erde. Hier herrscht Wechsel von Licht un Finsternis im Gegensatz zur ewigen Klarheit, unruhige Bewegung, die aber harmonisch der allgemeinen Weltbewegung sich einordnet. Die Verse der Engel lassen uns den Weltatem fühlen, den Weltrhythmus miterleben. Ein besseres Präludium für ein Weltgedicht ist nicht denkbar.

Freilich, wissenschaftlich wird das Bild nicht ganz eindeutig. Sobald wir es zergliedern, erscheint die Sonne zuerst als Planet, der sich um die Erde bewegt, und dann bringt die Erdbewegung den Wechsel von Tag und Nacht hervor. Dieser »Widerspruch« bleibt jedoch wohl meist unbemerkt, und er ist in der Tat unwesentlich. Wollte man ihn symbolisch deuten, so könnte man sagen: die Sonne ist als Licht das Göttliche, und der Wechsel von Licht und Finsternis muß aus dem Wesen der Erde selbst stammen. In Uebereinstimmung damit sagt später Mephistopheles von Gott:

Er findet sich in einem ewgen Glanze,
Uns hat er in die Finsternis gebracht,
Und euch taugt einzig Tag und Nacht.

Innerhalb dieses Rahmens spielt sich die Dichtung ab. Ihn haben wir schon hier: die Erde ist das Reich der Unruhe im Gegensatz zur ewigen himmlischen Ordnung, und auch das Symbol dafür kehrt immer wieder; das Göttliche ist der Tag oder das Licht, das die Engel verehren, im Gegensatz zur Finsternis, deren Teil der Teufel ist, und dazwischen liegt der Wechsel von Tag und Nacht im Treiben des Irdischen.

Doch etwas fehlt noch in dem Weltbild. Vom Menschen reden die Engel nicht ausdrücklich. Mephistopheles zieht ihn hinein. Nach den Lichtboten kommt mit ihm ein Teil der Finsternis zu Wort, der in die Verherrlichung des Gottesreiches nicht mit einstimmen kann. Vom Menschen redet er, um damit die Aufmerksamkeit auf das zu lenken, was am All unvollkommen ist. Wenn die

hohen Werke, wie die Engel sagen, herrlich wie am ersten Tage sind, so erscheint der Mensch ihm »wunderlich als wie am ersten Tag«, d. h. von Anfang an hat der von Gott Geschaffene nichts getaugt und sich seitdem nicht verändert. Mephistopheles findet ihn nicht eigentlich böse. Dagegen könnte er, der alle Werte umwertet, ja auch nichts haben, sondern eben »wunderlich«, und das bedeutet, wie die weitere Ausführung zeigt, jämmerlich, erbärmlich, bemitleidenswert. Dafür aber wird Gott selbst verantwortlich gemacht. Er hat den Menschen über die Tiere erhoben, die im Finstern leben, ihm den Schein des Himmelslichts gegeben, die Vernunft, und gerade sie ist die Quelle für sein Elend geworden.

Darin also haben wir die Situation, in der dann von der ersten Wette die Rede ist. In die lichtstrahlende Herrlichkeit des Gottesreiches fällt ein tiefer Schatten. Der Herr der Finsternis tritt auf und weist auf den Menschen hin, der auch Gottes Geschöpf ist, sich aber mit seinem Schein des Himmelslichts so jämmerlich benimmt, daß sogar der Teufel Mitleid mit ihm hat. Wie kommt es von hier aus zu dem Gedanken an eine Wette?

Gott stellt der Anklage, die aus dem Dunkel zu ihm heraufstönt, die Frage gegenüber, ob Mephistopheles den Faust kenne, und als der Teufel sich vergewissert, ob der Doktor Faust gemeint sei, bestätigt Gott dies, indem er Faust seinen Knecht nennt. Was hat das zu bedeuten? Gott fragt, will aber nicht eigentlich wissen, ob Mephistopheles Faust kenne, sondern benutzt diesen besonderen Menschen als Argument gegen die Behauptung von der Jämmerlichkeit der Menschennatur im allgemeinen. Die Art, wie Mephistopheles darauf antwortet, zeigt, daß er die Frage so versteht, denn wenn Gott Faust als seinen Knecht bezeichnet, widerspricht der Teufel sofort und gibt auch über diesen Menschen seine ungünstige Meinung kund, obwohl er in gewisser Hinsicht, nämlich darin, daß Faust Gott dient, nicht ganz widersprechen kann:

Fürwahr, er dient euch auf besondre Weise.
Nicht irdisch ist des Toren Trank noch Speise.
Ihn treibt die Gährung in die Ferne,
Er ist sich seiner Tollheit halb bewußt;

sagt er und findet die Tollheit dann in einem bestimmten Zuge, nämlich in Fausts Doppelnatur:

Vom Himmel fordert er die schönsten Sterne
Und von der Erde jede höchste Lust.

Der Sinn dieser Verse ist wichtig für die Dichtung im allgemeinen und das Wettenproblem im besonderen. Später spricht Faust selbst

von den zwei Seelen, die in seiner Brust wohnen, und Schiller, dessen Aeußerungen immer sehr beachtenswert sind, schrieb, noch ehe der Prolog im Himmel gedichtet war, an Goethe: »Die Duplizität der menschlichen Natur und das verunglückte Bestreben, das Göttliche und das Physische im Menschen zu vereinigen, verliert man nie aus den Augen«, eine Auffassung, mit der Goethe einverstanden war. Also Schiller sah das verunglückte Bestreben ebenso, wie Mephistopheles es sieht. Keine der beiden Seiten von Fausts Wesen, weder die Gott zugekehrte, noch die von ihm abgewandte, auf die Erde gerichtete, findet etwas, das ihr genügt, und solches Ungenügen muß in einer Doppelnatur entstehen. Man kann nicht beides erreichen, das Nahe und das Ferne:

Und alle Näh und alle Ferne
Befriedigt nicht die tiefbewegte Brust.

Im Zusammenhang des Dialogs will Mephistopheles damit sagen, daß Faust nichts für den Menschen, wie Gott ihn geschaffen hat, beweise, denn auch ihn ziehe die Vernunft, die er nicht zu gebrauchen versteht, hinab. So sucht der Teufel dem Einwand Gottes, der sich auf Faust berufen hatte, zu begegnen.

Die Antwort, die er darauf erhält, lautet nun so, daß Gott den Worten des Teufels, soweit sie die Tatsachen betreffen, die Doppelnatur und das aus ihr hervorgehende unbefriedigte Streben, durchaus bestätigt. Er weiß, daß Faust ihm »nur verworren dient«. Aber er beurteilt dieselben Tatsachen anders. Im Gegensatz zu Mephistopheles, der glaubt, daß der kleine Gott der Welt stets von gleichem Schlag bleibe, setzt er seine Hoffnung auf eine spätere Aenderung, d. h. er sieht in dem unbefriedigten Ringen die Vorbedingung einer endlichen Läuterung. So löst sich der Schatten, der in das Lichtreich fiel, in Klarheit auf.

Dem vermag Mephistopheles im Augenblick nichts entgegenzustellen. Will er trotzdem Recht behalten, so muß er beweisen, daß die Hoffnung, die Gott auf Fausts Zukunft setzt, unbegründet ist. Es wird sich schon zeigen, wie es mit Faust steht, meint er, falls Gott ihn machen läßt, was er will. Das bedeuten die Worte:

Was wettet Ihr? den sollt Ihr noch verlieren,
Wenn Ihr mir die Erlaubnis gebt,
Ihn meine Straße sacht zu führen!

Damit ist das Thema der »Wette« angeschlagen, und wir müssen genau feststellen, was weiter geschieht.

Zu einer Wette gehören nach dem üblichen Sprachgebrauch zwei Personen, die sich beide über den Ausgang dessen, worüber sie

verschiedener Meinung sind, bis zu einem gewissen Grade in Ungewißheit befinden. Sonst wettet man anständigerweise nicht. Ist diese Voraussetzung hier gegeben? Offenbar nicht. Gott kennt den Ausgang genau. Man könnte sagen, von einer Wette sei überhaupt keine Rede; auch Mephisto denke nicht an sie. Er wolle nur sagen: Ihr irrt, und gebe dem eine frech klingende Wendung. Doch das wäre vielleicht zu einfach. Man darf annehmen, Mephistopheles schlage so etwas wie eine Wette vor, denn er braucht das Wort wiederholt, und auch Goethe hat es sonst für das verwendet, wovon Mephistopheles hier spricht. Aber ebenso gewiß erscheint andererseits: Gott ist weit davon entfernt, sich auf so etwas wie eine Wette einzulassen. Er hätte nichts dabei zu gewinnen, und es paßte auch abgesehen davon schlecht zu seinem Wesen. Vielmehr besteht das, was hier eine Wette genannt wird, lediglich in folgendem: Mephistopheles will beweisen, daß der Mensch im allgemeinen und Faust im besonderen nichts taugt. Er beabsichtigt daher, Faust herabzuziehen, und bittet Gott um die Erlaubnis, das zu versuchen. Dann werde sich zeigen, wer im Rechte sei. Auf diese Bitte, nicht auf sein: was wettet ihr? bekommt er denn auch eine Antwort, und zwar so, daß Gott ihm die Erlaubnis erteilt. Weiter liegt nichts vor. Alles andere wäre hineingedeutet. Die Sache ist ganz einfach.

Daran muß man festhalten, wenn nicht Verwirrung entstehen soll [1]). Faßt man Gottes Antwort als Zustimmung zu einer Wette

1) Wer sich wundert, daß ich scheinbar selbstverständliche Gedanken ausführlich darstelle, lese Friedrich Theodor Vischers Ausführungen über den Prolog im Himmel im allgemeinen und über unsere Wette im besonderen. Goethes Faust. Neue Beiträge zur Kritik des Gedichts. 1875. S. 205 ff. Das Werk nimmt in der Faustliteratur einen hohen Rang ein, ja es dürfte bis heute nicht viele Bücher über Faust geben, die man ihm überordnen könnte. Schon in meiner Jugend habe ich es mit Bewunderung gelesen und verdanke ihm eine Fülle von Belehrung und Anregung. Es ist lebhaft zu begrüßen, daß das Buch jetzt wieder leicht zugänglich ist (vgl. die Anzeige im Logos, Bd. IX, S. 381 ff.). Freilich, was Vischer über den zweiten Teil sagt, scheint mir fast durchweg verfehlt und überholt. Ich glaube, wir verstehen den »alten« Goethe heute besser. Zumal die Parodie finde ich weder geschmackvoll noch tief. Aber über den ersten Teil hat Vischer viel zu sagen. Trotzdem halte ich seine Behandlung der »Wette« zwischen Gott und dem Teufel für wenig überzeugend, und weil seine Gedanken Verbreitung gefunden haben, durften sie nicht unberücksichtigt bleiben. Vischer hat zwar gesehen: »Wette heißt die Verabredung über Faust freilich nur uneigentlich«. Aber auch das Wort »Verabredung« trifft die Sache nicht, und sein Ausdruck, Gott »lasse sich mit Mephistopheles ein«, ist zum mindesten mißverständlich. Daher muß betont werden: Gott gibt dem Teufel die erbetene Erlaubnis und motiviert sie dann in der im Text genau erörterten Weise. So ist alles einfach. Von einem »ganzen Knäuel schwer zu entwirrender Gedanken« ist in dem Prolog nichts zu finden.

oder auch nur zu etwas Aehnlichem auf, wodurch Gott sich auf eine Verabredung einläßt, die ihn verpflichtet, dann wird man sich in dem Prolog, wie in der Faustdichtung überhaupt, nicht zurechtfinden. Dann müssen insbesondere Gottes folgende Worte höchst sonderbar erscheinen, die denn in der Tat bei den Erklärern, welche eine Wette oder irgendeine Gott verpflichtende Verabredung mit dem Teufel annehmen, großen Anstoß erregt haben:

So lang er auf der Erde lebt,
So lange sei dirs nicht verboten,
Es irrt der Mensch, so lang er strebt.

Als Zustimmung zu einer Wette würde das bedeuten: wir wollen um Fausts Seele wetten, aber du darfst nur auf Erden an Faust heran. Daß der Mensch dort irrt, weiß ich ohnehin. Nachher nehme ich Faust trotzdem in meinen Himmel und bringe so in jedem Fall das Recht auf meine Seite. Das wäre allerdings vollendeter Unsinn. Aber darum darf man nicht auf Unklarheiten in der Dichtung schließen. Gottes Worte m o t i v i e r e n vielmehr lediglich die E r l a u b n i s , die er dem Teufel erteilt, sich an Faust heranzumachen, und wollen demnach sagen: solange der Mensch auf der Erde strebt, irrt er doch. Daher k a n n ich dir gestatten, Faust auf Erden zu versuchen. Für die Ewigkeit wirst du damit nichts ausrichten. Solche Motivation ist nicht nur in sich klar, sondern zugleich n o t w e n d i g. Gott dürfte dem Teufel nicht gestatten, Faust in Versuchung zu bringen, falls es sich nicht um den ohnehin irrenden Menschen handelte, der im irdischen Streben sowieso der Verworrenheit unterworfen ist. Sonst täte Gott Unrecht an Faust. Da er aber

---

Der wird erst durch ein Mißverständnis der »Wette« hineingetragen. — Allerdings ist das nicht der einzige Fehler Vischers. Er, der sonst mit Glück spekulative Ausdeutungen der Dichtung bekämpft hat, faßt den Prolog noch viel zu »metaphysisch.« Goethe lagen Grübeleien abstrakter Art fern. Man wird mich nicht mißverstehen, wenn ich als »Philosophieprofessor« sage, daß man den Faust »menschlicher« und »unphilosophischer« nehmen müsse. Eine Weltanschauung enthält er, aber keine theoretisch durchdachte Weltanschauungslehre und insofern keine Philosophie. Doch ich sehe von weiterer literarischer Polemik in dieser Studie ab. Wer die Faustliteratur kennt, weiß, eine wie große Zahl von Versen der Dichtung umstritten ist. Man käme überall ins Unabsehbare, wollte man sich mit den abweichenden Meinungen auseinandersetzen. Vischer habe ich genannt, weil es unvermeidlich war, seine Gedanken zurückzuweisen. Da durfte auch sein mit Recht berühmter Name nicht fehlen. Im übrigen weise ich den unbefangenen Leser ganz im allgemeinen darauf hin: überall wo ich etwas scheinbar Selbstverständliches mit Nachdruck sage, gilt es, weit verbreiteten Irrtümern entgegenzutreten, die den Zugang zu dem oft ganz schlichten Sinn der Dichtung versperren.

auf sein Geschöpf vertraut, kann er es im Erdenleben ruhig dem Versucher überlassen.

Hiermit ist Mephistopheles denn auch ganz zufrieden. Mehr als die Erlaubnis, sich auf der Erde an Faust heranzumachen, hat er nicht gewünscht. Nur auf den lebenden Faust kommt es bei den Versuchungen an. Die Seele des Toten zu versuchen, gelüstet ihn nicht, denn das hätte keinen Sinn. Beim Tode Fausts muß schon entschieden sein, ob das Vorhaben, ihn herabzuziehen, gelungen ist oder nicht. Dem entsprechen Mephistos Worte:

Da dank ich Euch; denn mit dem Toten
Hab ich mich niemals gern befangen.
Am meisten lieb ich mir die vollen frischen Wangen.
Für einen Leichnam bin ich nicht zu Haus;
Mir geht es wie der Katze mit der Maus.

Das heißt: Mephistopheles frißt nur die Seelen, die er lebendig gefangen hat, und rechnet Fausts Seele zu denen, die er lebendig fangen wird. Damit sind alle Schwierigkeiten beseitigt, die man in dieser vielumstrittenen Stelle des Prologs gefunden hat. Daß sie nichts anders aufgefaßt werden darf, bestätigen die folgenden Verse noch ausdrücklich. Gott läßt Mephistopheles auf Erden freie Hand. Das ist die einzige »Verabredung«:

Nun gut, es sei Dir überlassen!
Zieh diesen Geist von seinem Urquell ab,
Und führ ihn, kannst Du ihn erfassen,
Auf Deinem Wege mit herab.

Auch worin der Urquell besteht, auf den Gott vertraut, wird deutlich gesagt. Gott sieht ihn gerade in dem, was Mephistopheles töricht und toll findet, nämlich in dem widerspruchsvollen, unklaren und insofern dunkeln Streben der Doppelnatur:

Und steh beschämt, wenn Du bekennen mußt:
Ein guter Mensch, in seinem dunklen Drange,
Ist sich des rechten Weges wohl bewußt.

In »dunkel« und »bewußt« steckt eine absichtliche Paradoxie. Gott weiß, es wird Mephistopheles nicht gelingen, Faust im Kerne zu verderben. Denn dieser Kern bildet ein Streben, das zwar dunkel ist, aber schließlich so zum rechten Ende führt, als ob der Mensch sich seines Zieles stets bewußt gewesen sei. Mephistopheles dagegen vertraut auf seine Künste, weil er in dem dunklen Drange das Gegenteil von einem Bewußtsein des rechten Weges sieht. Im übrigen stellt auch er wie Gott die Streitfrage und den Zweck, durch dessen Erreichung er die Richtigkeit seiner Ansicht beweisen will, von seiner

Seite noch einmal fest, d. h. er sagt, wohin er Faust zu bringen hofft, um Recht zu behalten, und erklärt dabei unzweideutig, was er unter seiner »Wette« versteht:

> Mir ist für meine Wette gar nicht bange.
> Wenn ich zu meinem Zweck gelange,
> Erlaubt Ihr mir Triumph aus voller Brust.
> Staub soll er fressen, und mit Lust,
> Wie meine Muhme, die berühmte Schlange.

Damit ist der Kernpunkt vollends klar. Vorher hatte Mephistopheles auf Fausts Doppelnatur und das daraus entspringende unbefriedigte Streben hingewiesen. Dieselbe Doppelnatur, die er und Gott anerkennen, dasselbe Streben, das Gott eine Gewähr für die Zukunft, Mephistopheles eine Torheit erscheint, will der Teufel zum Angriffspunkt benutzen, um darin die eine Seite auf Kosten der anderen zu vernichten. Während Gott weiß, daß Faust aus der Verworrenheit seiner Doppelnatur zur Klarheit kommen wird, so daß die gute Seite in rastlosem Streben schließlich siegt, ist Mephistopheles davon überzeugt, er werde das Streben in die Höhe brechen und Faust dazu bringen, daß er sich mit dem Niedrigen, Irdischen zufrieden gibt. Das muß er wollen, denn dann dient Faust Gott nicht einmal verworren, dann ist er überhaupt kein Knecht Gottes, dann war Gott über die Natur auch dieses Menschen im Irrtum. Dann also hat der Teufel auch seine »Wette« gewonnen, denn dann kann er in jeder Hinsicht triumphieren, daß die ganze irdische Welt der Menschen nichts taugt. Um diesen Punkt dreht sich bei der ersten Wette alles.

Noch einmal erteilt Gott endlich seine Zustimmung zu dem, wie er weiß, hoffnungslosen teuflischen Unternehmen. Auch das ist wichtig, denn erst dabei wird das Motiv, aus dem heraus er die erbetene Erlaubnis gibt, ganz deutlich, und es zeigt sich so von neuem, wie weit Gott davon entfernt ist, sich auf irgendeine Wette mit dem Teufel einzulassen.

Gott haßt den Geist, der verneint, nicht. Ja, er erkennt seine Versuchungen in gewisser Hinsicht als unentbehrlich an. Der Mensch schwebt nämlich stets in der Gefahr, bei seinem Streben, das das Gute an ihm ist, nicht nur zu irren, wie das bei einer Doppelnatur nicht anders sein kann, sondern auch zu ermüden, untätig zu werden, sein Streben aufzugeben und dann im Niedrigen zu beharren, also dem zu verfallen, was Mephistopheles allein im Menschen sieht, und worauf er seine Hoffnung setzt. Gott glaubt mit anderen Worten so wenig an den Erfolg der teuflischen Versuchung, daß er gerade

in dem Treiben des Mephistopheles eine neue Gewähr für Fausts Rettung erblickt. Er kann deshalb die Versuchung nicht nur zulassen, sondern muß sie sogar wünschen. Er will den Menschen, ringend, strebend, tätig gegen Widerstand kämpfend, weil nur durch den dunklen Drang hindurch der Weg zur Klarheit führt:

Des Menschen Tätigkeit kann allzuleicht erschlaffen,
Er liebt sich bald die unbedingte Ruh;
Drum geb ich gern ihm den Gesellen zu,
Der reizt und wirkt und muß als Teufel schaffen.

Das sind zugleich Worte von entscheidender Bedeutung für den Sinn der ganzen Dichtung. Gottes Ueberlegenheit findet in der Anerkennung der Verneinung als des Ansporns zum positiven Schaffen den großartigsten Ausdruck. Er kennt den tätigen Menschen und die Gefahr, in der er sich befindet. Mephistopheles soll ihr entgegenwirken. Deshalb trägt Gott nicht das geringste Bedenken, ihn an Faust heranzulassen. Er weiß genau, was kommen wird.

Und wir wissen nun auch, worin wir den Sinn der sogenannten Wette zwischen Gott und Mephistopheles zu sehen haben. Höchstens könnte man noch einwenden: aber der Teufel weiß das nicht? Ist er denn dümmer als wir? Darauf ist folgendes zu sagen:

Zunächst weiß auch Mephistopheles im allgemeinen sehr wohl, daß er stets das Böse will und stets das Gute schafft. Er sagt es später selbst. Nur hofft er eben in diesem besonderen Falle trotzdem, es werde einmal anders kommen, und wenn er das nicht hoffte, wäre er nicht der Teufel. Allwissend ist er ja nicht. Sodann, daß Mephistopheles auch diesmal kein Glück haben wird, wissen wir nur, weil Gott es soeben gesagt hat, d. h. wir sind lediglich deshalb klüger, weil der Dichter den Leser so klug machen muß, daß er das Stück versteht. Bei allen Lesern ist ihm das freilich nicht gelungen.

Endlich sei zur Klugheit des Teufels noch etwas bemerkt. Gewiß ist Mephistopheles sehr klug, aber trotzdem hat seine Klugheit Grenzen. Er versteht viel, doch alles nur mit dem Verstand. Für das Nichtverstandesmäßige, insofern es den Menschen über den Verstand erhebt, ist er blind und insofern nicht klug. Das zeigt sich hier, und das zeigt sich immer wieder. Besonders erfaßt Mephistopheles das Wesen von Faust nicht weiter, als es sich mit dem Verstande erfassen läßt. Was der dunkle Drang bedeutet, soweit in ihm etwas Göttliches, Gott Zugewandtes steckt, davon hat der Teufel keine Ahnung. Er weiß deshalb nie, was im tiefsten Grund in Faust vorgeht, und gerade darauf beruhen die entscheidenden Wendungen der Tragödie. Das kann im einzelnen hier nicht gezeigt werden,

aber was die gegenwärtige Situation betrifft, so muß trotzdem klar sein: nicht ob Mephistopheles Gott gegenüber Recht oder Unrecht behalten, nicht ob er seine »Wette« mit Gott, die keine Wette ist, gewinnen oder verlieren, d. h. triumphieren oder »beschämt« sein wird, steht in Frage, sondern lediglich, was er versuchen wird, um Gott gegenüber zu triumphieren, und wie es Faust gelingen wird, die Versuchungen, in die der Teufel ihn bringt, zu überwinden. Wer sich beklagt, daß der Ausgang in bezug auf die erste »Wette« von vornherein verraten und so dem Stück die Spannung genommen ist, liest den Faust wie einen Kriminalroman. Das »was« und »wie« bleibt interessant und spannend genug. Außerdem aber gibt es ja noch eine zweite, mit der ersten nicht identische Wette in dem Stück, deren Ausgang erst am Ende zutage tritt. Wie es zu ihrem Abschluß kommt, und worin ihr Sinn besteht, das müssen wir jetzt feststellen.

III.

Fausts Wette und Vertrag mit Mephistopheles.

Die Bedeutung der zweiten Wette kann erst dann klar werden, wenn wir sie im Zusammenhang mit Fausts Charakter verstehen. Sie ist nicht ganz einfach, sowenig wie der Grundzug dieses Charakters einfach ist. Es handelt sich nämlich auch dabei um Fausts Doppelnatur, die im Prolog gezeigt wurde. Die ersten Szenen des Dramas, welche auf den Prolog folgen, geben ihre Darstellung in großer Ausführlichkeit. Mehrere Monologe und Gespräche lassen tiefe Blicke in Fausts Charakter tun, und in bezug auf den entscheidenden Punkt wird er völlig »konsequent« dargestellt, denn Faust zeigt sich, wie wir das bei einer Doppelnatur nicht anders erwarten dürfen, durchweg unausgeglichen und voller Inkonsequenzen. Darin liegt nicht die geringste Paradoxie, sondern es ist selbstverständlich: man darf eine Dichtung nicht widerspruchsvoll nennen, die einen Menschen voll Widerspruch in ihren Mittelpunkt stellt. Faust ist als Mensch kein ausgeklügelt Buch, sondern voll Widerspruch sogar in ungewöhnlich hohem Maße, und gerade darin steckt die Einheit der Faust-Handlung und ihrer Darstellung durch die Dichtung.

Das braucht hier nur mit wenigen Worten angedeutet zu werden. Faust wird eingeführt als Mann der Wissenschaft, und er hat sich trotzdem der Magie ergeben. Er ist ein Mensch, und er will Uebermenschliches, ja man darf ihn, ohne daß es gesucht klingt, als Uebermenschen bezeichnen, denn so nennt ihn der Erdgeist. Er will Ueber-

menschliches als kontemplativer, erkennender Mensch, und zugleich vermag — das macht ihn doppelt, ja dreifach widerspruchsvoll — keine Art der Kontemplation ihn zu befriedigen, denn sein Wesen ist nicht allein von Wissensdurst beherrscht, sondern ebenso auf Aktivität und nicht minder endlich auf Genuß des lebendigsten Lebens angelegt. So dient er Gott »verworren« und wird angreifbar für Mephistopheles. Das fortwährende Hin- und Hergeworfenwerden zwischen Kontemplation und Aktivität, schlichter Menschlichkeit und vermessenem Uebermenschentum, Streben nach Uebersinnlichem und Hangen am Irdischen wird in den verschiedensten Formen in einer Fülle der Gesichte vor Augen geführt, so daß keine prosaische Wiedergabe mehr versuchen könnte, als das nachzustammeln, was anschaulich vor uns lebt. Es braucht das im einzelnen nicht gezeigt zu werden, denn es erschließt sich jedem, der die ersten Szenen liest, unmittelbar. Das dauernde Schwanken und der Stimmungsumschlag aus einem Extrem ins andere ist die Pointe der ganzen Darstellung, falls man von einer Pointe in der Dichtung überhaupt reden will, und nur das sei noch mit Rücksicht auf die völlig verfehlte Deutung der meisten dieser »Widersprüche« durch die Faustkommentare bemerkt: der fortgesetzte Stimmungsumschlag bei Faust tritt sowohl in den Versen, die Goethe früh geschrieben hat, wie in denen, die er als reifer Mann hinzufügte, hervor. In der ästhetischen Form fehlt da gewiß vielfach die Einheit, und für die Stilverschiedenheiten ist deshalb die historische Betrachtung sehr wesentlich. Aber in bezug auf den Charakter Fausts und den Gang der Handlung kann nichts verfehlter sein, als die Behauptung, Fausts Wesen müsse deshalb uneinheitlich und widerspruchsvoll erscheinen, weil Goethe in verschiedenen Zeiten seines Lebens an der Dichtung geschaffen habe. Nein, der Faust des jungen Goethe ist so »widerspruchsvoll« wie der des reifen Mannes, und deshalb bleibt es dabei: gerade die Widersprüche in Fausts Doppelnatur, die immer wiederkehren, geben der Charakterdarstellung die Einheit und Konsequenz.

Für unser Thema wird der Stimmungsumschlag bei Faust in den beiden ersten Gesprächen mit Mephistopheles wichtig. Zwar kommt es erst im zweiten Gespräch zum Vertrag und zur Wette, aber das erste hat Bedeutung durch den Kontrast, und wir werfen deshalb auch darauf einen Blick.

Gleich am Beginn der Szene stehen die Worte: »Entschlafen sind nun wilde Triebe mit jedem ungestümen Tun.« Faust ist jetzt ganz kontemplativ gerichtet, d. h. nur innerhalb seiner Kontem-

plation tritt der Zwiespalt der Doppelnatur zutage. Den Anfang des Johannesevangeliums will er verdeutschen, und sogar dabei bricht seine Aktivität durch. Im übrigen jedoch zeigt seine Doppelnatur sich hier in ihrer edelsten Gestalt, und daher kann Mephistopheles an den Faust dieser Szene nicht heran. Vor allem: Faust ist jetzt positiv gestimmt. Die materialistisch-nihilistische Metaphysik, die Mephistopheles in geistvollster Form entwickelt, als ob er sich der kontemplativen Gelehrtenstimmung anpassen wollte, lehnt Faust kühl ab:

> So setzest du der ewig regen,
> Der heilsam schaffenden Gewalt
> Die kalte Teufelsfaust entgegen,
> Die sich vergebens tückisch ballt!
> Was anders suche zu beginnen,
> Des Chaos wunderlicher Sohn!

Wir begreifen, daß Mephistopheles entlassen zu werden wünscht, obwohl Faust selbst ihm einen Pakt vorschlägt, was ihm doch willkommen sein müßte. Der positiv gerichtete, ruhige Faust gefällt ihm nicht. Daher kann es im ersten Gespräch zu keinem Vertrag und zu keiner Wette kommen.

Doch Mephistopheles weiß sich zu helfen. Er ruft seine Geister, und sie müssen Faust die Fülle des sinnlichen irdischen Lebens unmittelbar nahebringen. Der Erfolg bleibt nicht aus. Als Mephistopheles wiederkehrt, ist Fausts Stimmung gründlich umgeschlagen. Der kontemplativ und positiv gerichtete Mensch in ihm ist verschwunden. Die Verzweiflung der ersten Szene herrscht wieder vor. »So gefällst du mir«, kann Mephistopheles daher mit Recht sagen. Jetzt kommt es denn auch zum Vertrag und zur Wette, und wir müssen genau zusehen, unter welchen Umständen und mit welchem Inhalt. Davon hängt alles ab.

Zunächst erinnert Mephistopheles, um Fausts verzweifelte Stimmung zu verstärken, ihn an seine Absicht, sich durch den Tod von den Schranken der Endlichkeit zu befreien. Das erfüllt ebenso wie die Geisterchöre seinen Zweck. Die titanische Vermessenheit des Uebermenschen regt sich in ihrer ganzen Gewalt. Faust ist wütend, nicht so sehr über das Spionieren, als darüber, daß er den Selbstmord nicht ausgeführt hat. Er flucht daher dem, was die Seele mit Lock- und Gaukelwerk umspannt, den Kindheitserinnerungen, die ihn mit Anklang froher Zeiten betrogen haben, ja er flucht schließlich allem, was dem menschlichen Leben Wert zu geben scheint und ihn im Irdischen festgehalten hat. Der große

Fluch ist für uns von Wichtigkeit schon deswegen, weil Faust am Ende seines Lebens, als die Wette sich entscheidet, auf ihn zurückkommt, um ihn als Verirrung und Frevel zu erkennen. Jetzt dagegen besteht nichts vor seiner grenzenlosen Ueberhebung. Alles Leben wird als sinnlos verneint. Die sichere Ruhe, mit der er im ersten Gespräch dem Geist der Verneinung die heilsam schaffende Gewalt entgegenstellte, ist bis auf den letzten Rest geschwunden. Faust denkt negativ wie der Teufel. Der Dichter hat das betont. Ein unsichtbarer Geisterchor kommentiert Fausts frevelhafte Worte.

So verstehen wir, daß jetzt die Zeit für Mephistopheles gekommen ist. Er kann sein Werk, zu dem Gott ihm die Erlaubnis erteilt hat, beginnen. Als Diener stellt er sich daher Faust zur Verfügung, und zwar zunächst wie in der Tradition der Sage:

Ich will mich hier zu deinem Dienst verbinden,
Auf deinen Wink nicht rasten und nicht ruhn;
Wenn wir uns drüben wiederfinden,
So sollst du mir das Gleiche tun.

Was aber antwortet Faust? Er kann nicht daran denken, auf solchen Vorschlag einzugehen, und zwar aus zwei von ihm ausdrücklich angegebenen Gründen. Zunächst: »Das Drüben kann mich wenig kümmern!« Das bedeutet: ein Leben nach dem Tode interessiert ihn nicht. Deshalb hat er gar keine Veranlassung, darüber einen Vertrag zu schließen. Mephistopheles braucht ihn auf das Bedenkliche dieses Standpunktes nicht aufmerksam zu machen, sondern bietet von neuem seine Dienste an. Da hebt Faust den anderen Grund hervor, der für ihn einen Pakt wie in der Sage nicht allein mit Rücksicht auf das Jenseits, sondern auch auf das Diesseits, also in jeder Weise sinnlos macht:

Was willst du armer Teufel geben?
Ward eines Menschen Geist, in seinem hohen Streben,
Von deinesgleichen je gefaßt?

Faust ist im Recht, wenn er meint, Mephistopheles werde außerstande sein, ihn je zu befriedigen. Er muß den Vorschlag des Teufels rundweg ablehnen.

Doch Mephistopheles gibt sein Spiel nicht so bald auf. Er macht einen neuen Versuch und erklärt, womit er zeigt, daß er von Fausts innerem Wesen keine Ahnung hat, er könne zwar mit Schätzen dienen, die rasch verschwinden, aber Faust werde sich einmal auch nach dauerhaften, solideren Genüssen sehnen, und die seien es, welche er ihm verspreche:

Doch, guter Freund, die Zeit kommt auch heran,
Wo wir was Guts in Ruhe schmausen mögen.

Das weist nun Faust nicht mehr einfach ab, sondern jetzt läßt er sich mit dem Teufel ein, doch nicht etwa, um den ihm vorgeschlagenen Vertrag zu schließen, sondern um zu zeigen, wie wenig der Teufel imstande ist, sein hohes Streben zu erfassen. Es lockt ihn jetzt, eine Wette mit Mephistopheles einzugehen, und er formuliert sie so, daß er dabei auf etwas ganz anderes kommt, als das, was ihm vorgeschlagen wurde. Auch jetzt ist demnach keine Rede davon, daß Faust für irdische Genüsse seine ewige Seligkeit verkauft. Als Titan will er Recht behalten. Darum erklärt er dem Teufel, seine Künste würden ihn niemals zufriedenstellen. Darauf wolle er wetten. Freilich fügt er hinzu: Du brauchst dich nicht umsonst zu bemühen. Falls ich unrecht behalte, soll mein irdisches Leben zu Ende sein, und dann kannst du mit mir machen, was du willst. Aber das ändert an der Hauptsache nichts. Fausts Ueberzeugung ist, er werde Recht behalten, und darauf kommt es ihm an. Alles andere tritt zurück. So bleibt der prinzipielle Unterschied zwischen Fausts Wette und dem traditionellen Vertrag der Sage unzweideutig. Das Wesentliche für Faust ist die Wette. Der Vertrag geht erst aus ihr hervor und steht in zweiter Linie.

Das wird aus dem Wortlaut klar ersichtlich, ja zuerst ist nur von einer Wette die Rede:

Werd ich beruhigt je mich auf ein Faulbett legen,
So sei es gleich um mich getan!
Kannst du mich schmeichelnd je belügen,
Daß ich mir selbst gefallen mag,
Kannst du mich mit Genuß betrügen,
Das sei für mich der letzte Tag!
Die Wette biet ich!

Hier haben wir auch eine richtige Wette, von der im Prolog nichts zu finden war. Dort fehlte, von allem andern abgesehen, die Ungewißheit bei Gott. Hier ist alles, was zu einer Wette gehört. Weder Faust noch Mephistopheles können wissen, was werden wird. So setzen beide etwas aufs Spiel. Faust seine irdische Existenz, falls er verliert, und Mephistopheles seine Dienste, die er umsonst getan hat, wenn Faust recht behält. So mußte die Tradition geändert werden, wenn alles mit Fausts Charakter stimmen sollte, wie Gott ihn kennt, und wie er in den ersten Szenen des Dramas auf Erden geschildert ist. Daß Mephistopheles, der zuerst den traditionellen Pakt gewollt hatte, trotzdem Fausts Vorschlag zustimmt,

Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments

in Verbindung mit

Lic. Beer, Professor Blaß und Professor Clemen in Halle, Professor Deißmann in Heidelberg, Pfarrvikar Fuchs in Monsweiler i. E., Professor Gunkel in Berlin, Professor Guthe in Leipzig, Professor Kamphausen in Bonn, Professor Kittel in Leipzig, Dr. Littmann in Oldenburg, Professor Löhr in Breslau, Professor Rothstein in Halle, Professor Ryssel in Zürich, Lic. Pastor Schnapp in Dortmund, Professor Siegfried in Jena, Dr. Wendland in Charlottenburg

übersetzt und herausgegeben

von

E. Kautzsch,
Professor der Theologie in Halle.

Bestellschein

D... Unterzeichnete bestellt hierdurch

...... Exemplar **Kautzsch-Bertholet, Die Heilige Schrift des Alten Testaments.** 4. Auflage. Lieferung 1 uff.
(Subskriptionsbedingungen vgl. auf S. 1 dieses Prospektes.)

...... Exemplar **Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments.**

In zwei Ganzleinenbänden M. 150.—.
In einem Halbfranzband M. 180.—.

(Das Nichtgewünschte bitte durchstreichen)

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen.

Ort und Datum: .... Name: ....

1921. Nr. 125. X. 4000. Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

A. [illegible]
Professor in Göttingen

Das bekannte und weitverbreitete Werk, das seit Ende 1919 vergriffen war, kann jetzt nach sorgfältiger Vorbereitung wieder aufgelegt werden.

In der 4. Auflage ist die **Satzeinrichtung** gegenüber der früheren wesentlich verbessert und vervollkommnet (vgl. dazu das Geleitwort von Professor Bertholet und die Probeseite auf S. 2 und 3 dieses Prospekts). Die neue Auflage wird auf **vorzügliches holzfreies Papier** gedruckt. Ein weiterer Vorzug gegenüber den früheren Auflagen ist die **Beigabe von Abbildungen,** welche insbesondere zur Verdeutlichung archäologischer und baugeschichtlicher Fragen dienen.

Auch die 4. Auflage erscheint in Lieferungen. Die Lieferung von 6 Bogen kostet bis auf weiteres in der Subskription

M. 15.—.

Erhöhungen dieses Subskriptionspreises sollen vermieden werden, solange es die Verhältnisse irgend gestatten.

Die 4. Auflage wird voraussichtlich in 18—20 Lieferungen zu 6 Bogen vollständig werden. Die **1. Lieferung** erscheint im Oktober, die **2. Lieferung** noch vor Weihnachten 1921, die weiteren Lieferungen in monatlicher Folge. Ausgabe von **Doppellieferungen** bleibt vorbehalten, so daß mit Erscheinen der Schlußlieferung der 4. Auflage längstens im Frühjahr 1923 gerechnet werden kann.

Ausführliches Probeheft mit Uebersetzungsproben im Umfang von 16 Seiten stellt der Verlag unberechnet zur Verfügung.

Inhalt des Jahrgangs 1920.

I. Artikel:

II. Kritische Berichte:

Inhalt des Jahrgangs 1921.

I. Artikel:

II. Kritische Berichte:

1921. Nr. 14c. XI. 2000. Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

liegt daran, daß auch die Wette ihm im Fall des Gewinnes den Triumph gegenüber Gott und damit Fausts Seele sichert.

Wir sind so auf den Punkt gekommen, auf den wir kommen mußten, wenn der Zusammenhang des Prologs mit der Paktszene verständlich werden soll. Die Angel des Stückes, die der Prolog angibt, ist nach dem, was wir bisher kennen gelernt haben, dieselbe wie die, um welche sich auch auf Erden alles dreht. Wird Mephistopheles Faust mit Genuß betrügen, wird Faust was Guts in Ruhe schmausen mögen, wird seine Tätigkeit erschlaffen, wird er Staub mit Lust fressen? Diese Worte von Faust, von Gott und vom Teufel kommen alle auf dasselbe hinaus. Indem Faust es für unmöglich erklärt, daß Genuß ihn betrügen könne, ist er ein echter Knecht Gottes. Wie wird er sich bewähren? Das ist das Thema des Dramas. Größere Klarheit und Einheitlichkeit als in diesem Punkt läßt sich nicht denken.

Trotzdem haben wir noch nicht alles gesagt, worauf es im Stück ankommt, und es ist auch leicht ersichtlich, was noch fehlt. Es genügt nicht, daß Faust als echter Knecht Gottes denkt und handelt. Es kann nicht genügen, denn er dient Gott ja nur verworren. Die Wette, von der er bisher gesprochen hat, zeigt aber von solcher Verworrenheit noch nichts. Wo bleibt die Doppelnatur? Sie darf nirgends fehlen. Ohne sie gäbe es keine Tragödie, und Fausts Worte, mit denen er die Wette formuliert, sind denn auch noch nicht zu Ende. Es fehlt darin der Zusammenhang mit dem großen Fluch, mit jener Stimmung also, aus der heraus Faust dazu gekommen ist, sich überhaupt mit dem Teufel einzulassen. Er hatte nicht nur den jetzt von Mephistopheles ihm angebotenen Faulbettgenuß verflucht, den er immer verachtet, sondern er verfluchte zugleich in seiner übermenschlichen Vermessenheit alles, was dem Leben Wert gibt. Dem entspricht sein Verhalten auch jetzt bei der Wette. Er bleibt nicht bei dem Verschwören des Faulbetts, sondern gibt seinen Gedanken eine viel umfassendere Wendung, ja er behauptet jetzt, und zwar in voller Harmonie mit dem großen Fluch, etwas wesentlich anderes als bei der ersten Formulierung, obwohl seine Gedanken in derselben Richtung zu liegen scheinen.

Achten wir auf den Wortlaut:

Werd ich zum Augenblicke sagen:
Verweile doch! du bist so schön!
Dann magst du mich in Fesseln schlagen,
Dann will ich gern zugrunde gehn!
Dann mag die Totenglocke schallen,

Dann bist du deines Dienstes frei,
Die Uhr mag stehn, der Zeiger fallen,
Es sei die Zeit für mich vorbei!

Das erst sind die Wendungen, die am Schluß der Tragödie wiederkehren, und schon deswegen verdienen sie die größte Aufmerksamkeit. Faust sagt jetzt: mein Leben soll verloren sein in dem Moment, wo ich dazu komme, es zu bejahen. Das ist so ungeheuerlich wie der große Fluch, ja wenn möglich noch ungeheuerlicher. Faust erklärt, er wolle gern zugrunde gehen, falls ihm das Leben wert erscheine, gelebt zu werden, er wolle nicht leben, wenn er jemals so schwach sein sollte, beim Augenblick verweilen, also leben zu wollen. Und das, was er damit sagt, ist für ihn sehr wesentlich, denn so erst spricht er als »Faust«, d. h. aus seiner Doppelnatur und aus seinem Uebermenschentum heraus, welches seine Größe bis zur Vermessenheit und zum Frevel steigert.

Sogar Mephistopheles scheint jetzt stutzig zu werden:

Bedenk es wohl, wir werdens nicht vergessen.

Doch Faust bestätigt nur, was er soeben gesagt hat, und zwar in einer Weise, aus der ersichtlich ist, wie er selbst fühlt, daß man seine Worte und damit zugleich seine Wette für Vermessenheit und Frevel halten muß, während seine erste Behauptung, er sei mit Faulbettgenuß nicht zu betrügen, niemand für freventlich und vermessen ansehen kann. Faust verteidigt sich, glaubt also eine Verteidigung nötig zu haben:

Ich habe mich nicht freventlich vermessen.
Wie ich beharre, bin ich Knecht.
Ob dein, was frag ich, oder wessen.

So tritt der Unterschied zwischen zwei verschiedenen Bedingungen, die Faust bei der Wette macht, klar zutage. »Werd ich beruhigt je mich auf ein Faulbett legen« und: »Werd ich zum Augenblicke sagen, verweile doch«, das ist nicht dasselbe.

Wegen der Wichtigkeit der Differenz, die nicht genug beachtet wird, und ohne welche der Ausgang des Dramas unverständlich bleibt, fassen wir noch einmal zusammen. Zuerst erklärt Faust: Mit Genuß bin ich nicht zu betrügen, faul werde ich nie sein, meine Tätigkeit wird nie erschlaffen, was Guts in Ruhe schmausen werde ich nie wollen. Das kann, ja das muß er als echter Knecht Gottes sagen. Daß er sich hierin treu bleiben wird, weiß Gott, und wissen auch wir, die wir seinen Charakter kennen. Das steht von vornherein fest, da gibt es keine dramatische Spannung. Dann aber erklärt Faust, und zwar in voller Uebereinstimmung mit dem großen

Fluch, also ebenfalls aus seiner innersten Natur heraus, die stets eine Doppelnatur ist: ich werde überhaupt mit nichts zufrieden sein, ich werde niemals bei etwas beharren, niemals etwas bejahen, denn es gibt nicht einen Augenblick, der in sich Wert hat, so daß man ihm Dauer wünschen, ihm ein Verweile! zurufen könnte. Alles Menschenleben ist sinnlos. Dafür setze ich mein irdisches Dasein ein. Sollte ich mich darin irren, also sollte mir mein Leben jemals wertvoll erscheinen, dann sei es mit meinem Leben zu Ende, und dann kann der Teufel mit mir machen was er will. Ist das etwa dasselbe, was er zuerst gesagt hat? Nein, das ist keine echte Gottesknechtschaft mehr, sondern das kommt geradezu auf die Behauptung des Teufels hinaus: alles ist wert, daß es zugrunde geht, jene Behauptung, der Faust im ersten Gespräch die ewig rege, die heilsam schaffende Gewalt entgegengestellt hatte. Das Abschwören jeder Bejahung des Augenblicks und die daraus hervorgehende Gleichsetzung der Anerkennung des Lebenswertes mit der Beruhigung beim Faulbett ist ärgste Verworrenheit, Vermessenheit, Frevel, Auflehnung gegen Gott, Titanen- und Uebermenschentum.

Den Unterschied zwischen den zwei Bedingungen der Wette, den wir mit größter Ausführlichkeit unter ständiger Berufung auf den Wortlaut der Dichtung entwickelt haben, müssen wir also streng festhalten. Die doppelte Formulierung stammt mit Notwendigkeit aus Fausts zwiespältigem Charakter oder aus seiner Doppelnatur. Sollte die Trennung vielleicht trotzdem jetzt noch etwas »spitz« erscheinen, so wird ihre Unvermeidlichkeit vollends einleuchten, sobald wir an die Stelle der Tragödie kommen, an der Faust sein Leben bejaht, dem Augenblick ein »Verweile« wünscht, also seine Wette verliert, und gerade dabei von allem Faulbettgenuß soweit entfernt ist wie möglich. Solche Eventualität tritt jetzt noch nicht in seinen Gesichtskreis. Sie kann es auch nicht, da Faust in seiner ungeläuterten Vermessenheit und Ueberhebung blind sein muß für das, was er dabei tut. Gerade dieser Umstand aber wird für sein Schicksal maßgebend. Das macht die Faustdichtung zur Tragödie. Warum es so ist, wird sich deutlich bei der Entscheidung der Wetten zeigen, die wir noch kennen zu lernen haben, um zum Abschluß zu kommen.

Von der Paktszene wissen wir genug, und nur das bleibt nötig, daß wir nicht durch den Gedanken an die Faustsage Momente in Goethes Dichtung hineinbringen, von denen in ihr nichts zu finden ist. Immer wieder sei daher betont: hier gibt es keinen Pakt, in dem Faust dem Teufel seine unsterbliche Seele verschreibt für irdische Genüsse. Den Wortlaut des Vertrages, den Faust schließlich mit einem

Tröpfchen Blut unterzeichnet, hat uns der Dichter freilich vorenthalten, aus guten Gründen. Ueber den Inhalt können wir trotzdem nicht im Zweifel sein. Mephistopheles soll sich in Fausts Dienst stellen und suchen, ihn zufriedenzustellen. Gelingt ihm das, dann wird er seines Dienstes frei, d. h. mit Fausts Leben auf der Erde ist es dann zu Ende, und Mephistopheles darf mit Fausts Seele machen, was er will. Faust kümmert sich darum nicht. Wichtig ist ihm allein seine Wette. Er hält es für ausgeschlossen, daß er jemals bei etwas beharren werde. Dafür setzt er sein Leben ein.

Das wiederholt er zuletzt auch in dem auf den Vertrag folgenden Gespräch. Seine Gelehrtentätigkeit ist ihm verleidet. Er will sich in das sinnliche Leben stürzen. Doch:

Du hörest ja, von *Freud* ist nicht die Rede.
Dem *Taumel* weih' ich mich, dem *schmerzlichsten Genuß*,
Verliebtem Haß, *erquickendem Verdruß*.

Das sind lauter Zustände, wie sie seiner zwiespältigen Doppelnatur entsprechen. Die Frage ist die, ob es bei diesem Zwiespalt und dieser Unausgeglichenheit dauernd bleiben wird. Daran hängt die Entscheidung auch der Wette. Jedenfalls: über das, was nach seinem Tode sein wird, denkt Faust nicht weiter nach. Darüber kann er auch keine Verpflichtung eingehen, wie der Faust der Sage:

Aus dieser Erde quillen meine Freuden,
Und diese Sonne scheinet meinem Leiden;
Kann ich mich erst von ihnen scheiden,
Dann mag, was will und kann, geschehn.

So ist das Wesen der Wette und des Vertrages zwischen Faust und Mephistopheles unzweideutig und klar.

IV.

Die Entscheidung.

Von dem Verlauf der Tragödie im einzelnen unter dem Gesichtspunkt der so verstandenen Wette auch nur eine Andeutung zu geben, ist unmöglich. Drei große Versuchungen hat Faust zu bestehen, bei denen er die Wette verlieren kann, von denen jedoch nur die erste von Mephistopheles ausgeht. In den beiden anderen bringt Faust sich selbst in Versuchung. Der Verlauf ist dargestellt in der Gretchen-Tragödie, in der Helena-Tragödie und in der Herrscher-Tragödie, wie wir kurz sagen dürfen. Um die Einheit des Ganzen zu sehen, wird man sich als Leitfaden am besten an das Wort Goethes halten: »In Faust selbst eine immer reinere und höhere *Tätigkeit*

bis ans Ende.« Das stimmt genau mit den Worten Gottes aus dem Prolog und gibt einen authentischen »Faustkommentar«. Von hier aus baut sich das Ganze in bewunderungswürdiger Geschlossenheit auf. Das hätte eine Analyse der Dichtung in ihrer Totalität zu zeigen. Wir beschränken uns hier auf das Ende und ziehen den Zusammenhang des Ganzen nur soweit heran, als nötig ist, damit der Ausgang der Wette ohne Widerspruch oder rational verständlich erscheint. In die überrationale Tiefe der Sache, mag man sie im Künstlerischen, im Sittlichen oder im Religiösen, vielleicht auch im Erotischen suchen, und die gewiß das Wesentliche bleibt, kann die bewußt einseitig verstandesmäßige kurze Betrachtung selbstverständlich nicht führen.

Faust hat als Herrscher schwere Schuld auf sich geladen in seiner alten Maßlosigkeit, die trotz seiner hundert Jahre unverändert weiter besteht. Er weiß auch, daß er schuldig wird:

> Daß man zu tiefer, grimmiger Pein
> Ermüden muß, gerecht zu sein.

So trägt er die Verantwortung an dem Schicksal von Philemon und Baucis. Das zwingt zur Selbstbesinnung. Aus dem Rauch der Brandstätte, also aus seiner gewaltsamen ungerechten Tat heraus, schweben vier graue Weiber auf ihn zu. Drei von ihnen können nicht an ihn heran, aber die vierte dringt durchs Schlüsselloch und findet ihn in schweren Gedanken. Er sieht ein, daß sein bisheriges Leben ein Irrweg war, und zwar um dessentwillen, was er aus seinem Uebermenschentum heraus getan hat, für welches das Sicheinlassen mit der Magie als Symbol gelten kann:

> Noch hab ich mich ins Freie nicht gekämpft.
> Könnt ich Magie von meinem Pfad entfernen,
> Die Zaubersprüche ganz und gar verlernen,
> Stünd ich, Natur, vor Dir ein Mann allein,
> Da wärs der Mühe wert, ein Mensch zu sein.

Es gibt also doch eine solche Möglichkeit? Bei der Wette und dem Pakt hatte Faust sie verschworen. Jetzt hebt er selbst den Zusammenhang damit deutlich hervor, denn er erinnert sich an den großen Fluch in dem Gespräch mit Mephistopheles, das zum Pakt und zur Wette führte. Der Zusammenhang ist klar. Vor dem Fluch war Faust »ein Mann allein«.

> Das war ich sonst, eh ichs im Düstern suchte,
> Mit Frevelwort mich und die Welt verfluchte.

Den Fluch nennt Faust jetzt ausdrücklich einen Frevel. Muß ihm da nicht auch seine Wette als Frevel erscheinen? Und droht

ihm nicht damit schon der Verlust der Wette? Sieht er nicht ein, daß er sich »freventlich vermessen«, also das getan hat, was er Mephistopheles gegenüber ausdrücklich in Abrede stellte, als er die Wette einging?

Doch noch ist Faust von Magie nicht ganz frei, und daher kann auch jetzt die Entscheidung noch nicht fallen:

> Nun ist die Luft von solchem Spuk so voll,
> Daß niemand weiß, wie er ihn meiden soll.

Dementsprechend geht die Handlung so weiter:

> Die Pforte knarrt und niemand kommt herein.
> Ist jemand hier?

Das ruft Faust »erschüttert«. Als das graue Weib, das zu ihm gedrungen ist, nicht weichen will, fährt er »ergrimmt« auf, denn er ist nicht daran gewöhnt, daß Gespenster sich ihm widersetzen. Aber bald zeigt er sich, anders als sonst, »besänftigt«. Er will ja Magie von seinem Pfad entfernen und mahnt sich daher selbst:

> Nimm dich in acht und sprich kein Zauberwort.

So wird von neuem klar: Faust wünscht jetzt kein Uebermensch mehr zu sein mit Hilfe magischer Mittel, sondern allein als Mensch möchte er mit dem Gespenst fertig werden, das ihn fragt:

> Hast Du die Sorge nie gekannt?

Also die Sorge naht, und zwar, wie wir sogleich sehen, als Versuchung, d. h. als höchst gefährliche Gefahr für Fausts innerstes Wesen, auf das Gott sein Vertrauen setzt. Nichts hat ihn bisher von seinem rastlosen Streben abbringen können, weder die sinnliche Leidenschaft, in die Mephistopheles ihn verstrickte, noch die klassische Schönheit, die er selbst sehnsüchtigster Gewalt ins Leben zog, noch vollends seine Stellung als Herrscher, die er erstrebte, nachdem sein Sohn Euphorion, in dem sein Wesen wach blieb, ihn auch bei Helena nicht beharren ließ. Soll schließlich, nachdem er auf magische Mittel verzichtet hat, die Sorge seine rastlose Tätigkeit hemmen?

Die Gefahr wird eindringlich geschildert und muß um so größer erscheinen, als Faust schon vor dem Pakt die Sorge und ihre Gefahr für den tätigen Menschen kannte. Doch darauf allein kommt es hier an: Faust überwindet die letzte Versuchung, und zwar aus seinem innersten Wesen heraus. So war er, und so will er bleiben: durch nichts zu brechen in seinem rastlosen T u n. Das wird noch einmal zusammengefaßt. Das Irdische hat seit seiner Weltfahrt ihm keine Sorge bereitet, und ebenso mußte der Gedanke an ein Jenseits ihn

so unbesorgt lassen wie beim Abschluß der Wette. Daran kann sich nichts ändern.

Wenn Geister spuken, geh er seinen Gang,
Im Weiterschreiten find er Qual und Glück,
Er! unbefriedigt jeden Augenblick.

Das ist der alte Faust. Auch das Unrecht, das er getan hat und einsieht, hemmt den Tatmenschen nicht. Sogar als die Sorge ihn anhaucht und er erblindet, d. h. als sein Körper die Schwächen des Alters zu spüren bekommt, bleibt sein Geist ungebrochen und lebendig:

Die Nacht scheint tiefer tief hereinzudringen,
Allein im Innern leuchtet helles Licht.

Ja, jetzt steigert sich sein Streben und führt die letzte Wendung herbei, von der die Entscheidung über sein irdisches Schicksal abhängt. Nur an seine Arbeit denkt er:

Ein Sumpf zieht am Gebirge hin,
Verpestet alles schon Errungene,
Den faulen Pfuhl auch abzuziehn,
Das letzte wär das Höchsterrungene.

Was heißt das? Die Worte beziehen sich selbstverständlich zunächst auf den Sumpf, aber sie haben auch eine tiefere Bedeutung, wie der Zusammenhang mit dem zeigt, wozu sie überleiten. Nachdem Faust die Magie endgültig entfernt hat, mit der Sorge, die seine letzte Versuchung war, untätig zu werden, nicht durch ein Zauberwort, sondern als Mann allein fertig geworden ist, da fallen alle Schlacken ab, und wie er schon vorher wußte, daß es dann der Mühe wert sei, ein Mensch zu sein, geht ihm jetzt der Sinn seines Daseins positiv in einer bestimmten Richtung auf, d. h. es geschieht jetzt das, was er früher für unmöglich erklärt und verschworen hatte. Es gibt ein Letztes, noch Höheres über alles das hinaus, was er bisher erlebte, und was ihn nicht dauernd zu fesseln vermochte:

Eröffn ich Räume vielen Millionen,
Nicht sicher zwar, doch tätig-frei zu wohnen.
Im Innern hier ein paradiesisch Land,
Da rase draußen Flut bis auf zum Rand,
Und wie sie nascht, gewaltsam einzuschießen,
Gemeindrang eilt, die Lücke zu verschließen.

Unzweideutig spricht Faust damit die Einsicht aus, die ihm nach Verzicht auf jede Art Magie und Uebermenschentum aufgehen mußte. Die Arbeit am Sumpf, den er abziehen will, ist dafür das Symbol. Wesentlich bleibt: Nicht allein für sich, sondern auch für

andere will Faust schaffen und sich dabei freiwillig einordnen in eine Gemeinschaft von Menschen, die ebenso frei und tätig wie er selbst gemeinsam kämpfen, um immer von neuem das Leben einzusetzen für das Ganze:

Ja! diesem Sinne bin ich ganz ergeben,
Das ist der Weisheit letzter Schluß:
Nur der verdient sich Freiheit wie das Leben,
Der täglich sie erobern muß.
Und so verbringt, umrungen von Gefahr,
Hier Kindheit, Mann und Greis sein tüchtig Jahr.
Solch ein Gewimmel möcht ich sehn,
Auf freiem Grund mit freiem Volke stehn.

Die Selbstherrlichkeit des Uebermenschen ist dem Gemeinbewußtsein gewichen. Der Wissenstrieb, die sinnliche Leidenschaft, die Sehnsucht nach der Schönheit und das Bedürfnis nach Herrschaft, die durchweg eigensüchtig waren, liegen hinter ihm. Das bedeutet die höchste Läuterung.

Aber, es bedeutet zugleich etwas anderes. Es steckt darin auch die Tragik dieses Lebens, denn in dem Moment, in dem Faust den Sinn seiner Tätigkeit im Zusammenhange mit der tätigen Kulturmenschheit erkennt, drängen sich ihm notwendig verhängnisvolle Worte über die Lippen. Was er schon vorher wußte, daß es doch der Mühe wert sein könne, ein Mensch zu sein, das erfährt er jetzt an sich unmittelbar als Gewißheit, und dem gibt er mit den Worten Ausdruck:

Zum Augenblicke dürft ich sagen:
Verweile doch, du bist so schön!

Er muß so sprechen aus seiner geläuterten Gesinnung heraus. Er begründet es selbst: er hat Dauerndes geschaffen, was über die eigene Individualität hinauswirkt:

Es kann die Spur von meinen Erdetagen
Nicht in Aeonen untergehn.

Dies Bewußtsein gibt ihm, was er als Uebermensch verschworen hatte, Befriedigung über den Moment hinaus:

Im Vorgefühl von solchem hohen Glück
Genieß ich jetzt den höchsten Augenblick.

Daß Faust sagt: »Dürft ich« und vom »Vorgefühl« redet, ändert an dem entscheidenden Punkt nicht das geringste. Mit solchen Künsteleien und Spitzfindigkeiten kommt man bei dem Problem der Wette nicht aus. Man geht ihm damit nur aus dem Wege. Die Hauptsache bleibt: der uralt gewordene Mann kennt ein Ziel, das ihn, wenn

er es erreicht, dauernd befriedigen wird. Und das entscheidet, denn er hatte nicht nur das Faulbett des Genusses verschworen, sondern im Einklang mit dem großen Fluch, den er jetzt ein Frevelwort nennt, gerade daraufhin die Wette zugespitzt, daß er niemals dem Augenblicke Dauer wünschen, daß nichts ihn zufriedenstellen werde. Mit denselben Worten, mit denen er früher sein Leben dafür eingesetzt hatte, das sei unmöglich, sagt er nun: es gibt ein solches Glück. Also hat er seine Wette verloren, also muß die Totenglocke schallen, also ist die Zeit für ihn vorbei. Das ist vom Dichter unzweideutig ausgesprochen, mit wörtlicher Wiederholung der Verse aus der Paktscene, zum Teil durch Faust selbst, zum Teil durch Mephistopheles und den Chor. Der Wortlaut wäre sinnlos, ja als arge Mystifikation des Lesers zu bezeichnen, falls der Dichter es anders gemeint hätte.

Demnach kann nichts klarer sein, als daß Faust seine Wette verliert. Und das ist wichtig, ja von entscheidender Bedeutung. Faust mußte sie verlieren, sobald er sich von allem Uebermenschentum losgesagt hatte, ein Mann allein sein wollte. Daher sinkt Faust sofort, nachdem er die verhängnisvollen Worte gesprochen hat, tot zurück, und Mephistopheles beruft sich insofern mit Recht auf seinen Vertrag, als er, wie Faust es ihm versprochen hatte, seines Dienstes frei geworden ist. In dieser Hinsicht hat alles sich klar und einfach gestaltet. Die unzweideutigen Sätze der Dichtung machen jede andere Interpretation unmöglich. Nicht nur dem Wortlaut, sondern auch dem Sinne nach verliert Faust seine Wette, und es geschieht, was für den Fall des Verlustes ausgemacht war: Faust stirbt im Augenblick des höchsten Glückes, in dem er sein Leben bejaht. So geht er durch eigene Schuld tragisch zugrunde.

Daß Mephistopheles wie immer für das, was dabei in Fausts Innern sich abspielt, kein Verständnis hat und daher meint:

> Der mir so kräftig widerstand,
> Die Zeit wird Herr, der Greis liegt hier im Sand,

vermag die Richtigkeit unserer Auffassung nur zu bestätigen. Sowenig wie für den dunklen Drang darf Mephistopheles als Teufel für die letzte Läuterung Fausts Verständnis besitzen. Darauf, daß er das Göttliche in Faust niemals sieht, beruht das ganze Drama. Also muß er auch in diesem Falle Fausts Wesen gänzlich verkennen. Der Gedanke, Faust sterbe aus Altersschwäche und nicht, weil er seine Wette verloren habe, ist absurd. Wer das glaubt, hat von Faust nicht mehr als Mephistopheles verstanden. So kann eine Fausttragödie nicht ausgehen. Faust muß den Tod aus seinem innersten Wesen heraus durch eigene Schuld finden.

Doch das ist nur die eine Seite der Sache. Hat nun, weil Faust seine Wette verliert und deswegen stirbt, der Teufel etwa Anspruch auch auf die unsterbliche Seele, und wird er also irgendwie geprellt, wenn Faust in den Himmel kommt?

Ohne den Gedanken an die Sage der Renaissancezeit wäre man wohl nicht darauf verfallen, zu meinen, der Verlust der Wette sei für Faust mit dem Verlust seines Seelenheils verknüpft. Wer uns bisher gefolgt ist, wird jedenfalls solche Verbindung entschieden abweisen. Ja, wer die Dichtung aufmerksam gelesen hat, sollte wissen, daß Goethes Faust zwar sein irdisches Leben verwettet und verspielt, aber nie daran denken konnte, in bezug auf seine unsterbliche Seele eine Verpflichtung einzugehen oder sie dem Teufel für den Fall zu verpfänden, daß er jemals zum Augenblicke ein »Verweile« sage. »Das Drüben kann mich wenig kümmern« erklärte er, als er die Wette einging, und so dachte er sein ganzes Leben lang. »Nach drüben ist die Aussicht uns verrannt.« »Was braucht er in die Ewigkeit zu schweifen?« In bezug auf sein Verhältnis zu Himmel und Hölle besitzt Goethes Faust mit seinem Bruder aus der Renaissancezeit wenig Verwandtschaft. Wir können ihn uns schlechterdings nicht in einer Situation denken, in welcher er einen Vertrag über das abschließt, was nach seinem Tode mit ihm geschehen wird. Immer wieder hat er erklärt, daß ihn das nicht interessiere.

Aber vielleicht wird das manchem noch nicht genügen. Vielleicht sagt man, Faust habe dem Teufel doch versprochen, er könne nach seinem Tode mit ihm machen, was er wolle, falls er seine Wette verliere, und darauf berufe sich nun Mephistopheles mit Recht. Auch dieser Gedanke führt jedoch in keiner Weise zu einem geprellten Teufel. Wem gegenüber sollte Mephistopheles sich auf seine gewonnene Wette berufen, und von wem könnte er, falls er im Recht wäre, dann geprellt werden? Faust kommt dafür gar nicht mehr in Betracht. Da gibt es eine andere Instanz, und in welcher Lage sich Mephistopheles ihr gegenüber befindet, kann nicht zweifelhaft sein.

Er hat noch eine andere Wette zu schließen versucht, ehe er sich an Faust heranmachte. Sehen wir also einmal von Recht und Unrecht zwischen Faust und dem Teufel ganz ab. Maßgebend für Fausts Seelenheil und für das Recht des Mephistopheles darf allein das sein, was sich zwischen dem Teufel und Gott abgespielt hat, bevor die Versuchungen Fausts einsetzten. Gott allein könnte den Teufel prellen. Ihm gegenüber aber hatte Mephistopheles sich vermessen, Faust von seinem Urquell abzuziehen, ihn Staub mit Lust

fressen zu lassen, und dann wollte er triumphieren. Das nannte er seine Wette mit Gott. Hat er etwa diese »Wette« gewonnen? Darf er Gott gegenüber triumphieren? Kann er sich dafür auf seine gewonnene Wette mit Faust berufen?

Gewiß bestand zwischen den beiden Wetten ein Zusammenhang. Das Verschwören des Faulbetts durch Faust bleibt in Uebereinstimmung mit dem Vertrauen, das Gott auf ihn setzt. Fausts rastlose Tätigkeit durfte nicht erschlaffen. Die ersten Worte bei der Formulierung der Wette sprach Faust als echter Knecht Gottes. Wäre es bei ihnen geblieben, dann hätte Faust seine Wette nicht verloren. Oder: falls er mit einem Faulbett zufrieden gewesen wäre, dann durfte der Teufel triumphieren und Anspruch auf Fausts Seele erheben. Aber davon ist doch eben keine Rede. Faust hat seine Wette verloren, weil er die erste Formulierung in seiner übermenschlichen Vermessenheit so überbot, daß er dabei auf etwas ganz anderes herauskam, als das, worauf Gott vertraut hatte. Darüber, daß Faust die in dieser vermessenen Weise formulierte Wette verlor, kann Mephistopheles Gott gegenüber in keiner Weise triumphieren, denn daß Faust Gott nur verworren dient, war ja von vorneherein klar; das hatte Gott selbst gesagt, und der Verlust der Wette, die aus der Verworrenheit stammt, kann deshalb in keiner Weise maßgebend sein bei Gottes Entscheidung über Fausts Seelenheil. Kurz, es fehlt dem Teufel Gott gegenüber alles, worauf er sich stützen könnte, um Fausts Seele für sich in Anspruch zu nehmen. Es ist vielmehr alles so gekommen, wie Gott es vorausgesehen hat.

Wir brauchen also nur, wie wir es sogleich am Anfang getan haben, die verschiedenen Wetten voneinander zu scheiden, die inhaltlich nur zum Teil zusammenfallen, und es kann dann trotz der gewonnenen Wette von einem geprellten Teufel nicht die Rede sein. Lediglich die eine, die wirkliche Wette mit Faust hat Mephistopheles gewonnen, und die konnte er nur gewinnen, soweit sie das irdische Schicksal Fausts betraf. Dessen Uebermenschentum kam zu Fall. Er büßte dafür mit dem Tode im Augenblick des höchsten Glückes. Aber damit ist es Verlust genug. Fausts Seelenheil hängt am Verlust seiner Wette nicht. Darüber entscheidet allein Gott, und der wußte von vornherein beides, sowohl daß der Mensch irrt, solang er strebt, wie daß er sich in seinem dunklen Drange trotzdem des rechten Weges wohl bewußt ist. Um Gott gegenüber rechtzubehalten, hätte Mephistopheles Faust mit Genuß betrügen, ihn Staub mit Lust fressen lassen, hätte Fausts »Verweile!« sich auf ein Faulbett richten müssen, und von dem allem ist nichts, sondern genau das Gegenteil

geschehen. Alle Versuchungen, in Untätigkeit zu versinken oder zu erschlaffen, hat Faust siegreich bestanden, ja der Verlust seiner Wette war bedingt durch die höchste Läuterung seines rastlosen Tuns. Mephistopheles hat also seine von ihm sogenannte Wette mit Gott gründlich verloren. Die Jämmerlichkeit und Erbärmlichkeit der Menschennatur auch an Faust zu zeigen, ist ihm in keiner Weise geglückt. Er ist seines Dienstes frei geworden. Mehr durfte er nicht verlangen. Der irdische Mensch konnte sein irdisches Leben verwirken und tragisch zugrunde gehn. Ueber sein ewiges Seelenheil steht ihm gar keine Vereinbarung zu, und an solche hat Goethe Faust auch nie gedacht.

Mit der Auseinanderhaltung des Verhältnisses von Faust zu Mephistopheles und zu Gott wie mit der Trennung der verschiedenen Wetten, welche die übliche Auffassung zusammenfallen läßt, um dann zu einem unentscheidbaren Entweder-Oder zu kommen, indem sie entweder die tragische Schuld und den irdischen Tod Fausts oder die Rettung seiner unsterblichen Seele nicht verstehen kann, ist also der Knoten gelöst. Jedenfalls verschwinden so alle Widersprüche, und darauf kommt es bei dieser bewußt einseitigen, verstandesmäßigen Analyse des »Knochengeripps« an. Damit das keinem Zweifel unterliegt, fassen wir auch hier noch einmal alles zusammen.

Der Teufel hat seine Wette mit Faust gewonnen, aber er wird nicht geprellt, d. h. nicht um sein gutes Recht betrogen, dadurch daß Faust in den Himmel kommt, denn er hat Gott gegenüber restlos unrecht behalten und besitzt deshalb auf Fausts Seele nicht den geringsten Anspruch. Er war wieder einmal ein Teil von jener Kraft, die stets das Böse will und stets das Gute schafft. Faust ist ein sündiger mit Schuld belasteter Mensch voll Frevel und Vermessenheit gewesen, der seine Wette mit dem Teufel verliert und seinen Irrtum bekennen muß, den er mit dem sofortigen Tode büßt. Doch kann Gott ihn dafür nicht in alle Ewigkeit verdammen, und vor allem ändert Fausts Unrecht nichts daran, daß der Teufel Gott gegenüber im Unrecht bleibt, also Fausts Seele nicht bekommen darf. »Von oben kommts mit unwillkommnem Tag«, sagt Mephistopheles mit Benutzung des Symbols, das wir kennen, und der Herr der Finsternis muß weichen. So allein ist es in der Ordnung. Faust, über den Gott und der Teufel verschiedener Meinung waren, hat sich nie in Genuß verstricken lassen, seine Tätigkeit ist nie erschlafft. Trotz schwerer Schuld, die er im Rausch der Sinne und im grenzenlosen Machtbedürfnis auf sich geladen, wurde sein rastloses Streben durch jede

Versuchung immer mehr geläutert, und das, worin er schließlich die verschworene Befriedigung fand, war die Ueberwindung seines schlimmsten Fehlers, aus dem alle andere Schuld entsprang, nämlich die Ueberwindung seines Uebermenschentums. Deswegen mußte das Verlieren seiner Wette zwar den Verlust des irdischen Lebens im Augenblick des höchsten Glückes nach sich ziehen, bedeutete aber zugleich für sein zeitloses geistiges Wesen den höchsten innerlichen Gewinn.

So werden wir allen Seiten des verwickelten Wetten-Problems gerecht. Verwickelt bleibt es mit den zwei Wetten, von denen die eine keine Wette ist, aber trotzdem so genannt wird, und von denen die andere zwar eine echte Wette darstellt, aber von Faust zweifach formuliert ist, so daß die eine Formulierung das zum Ausdruck bringt, worauf Gott sein Vertrauen setzt, die anderen dagegen das, worin Faust Gott nur verworren dient. Wir verstehen, daß Goethe eine ausdrückliche Erörterung von Recht und Unrecht, die er einmal plante, schließlich vermied. Im Drama hätte sie so erkältend und unkünstlerisch wirken können wie in unserer prosaischen Interpretation. Unklar aber und voll Widerspruch ist darum das Faustdrama auch mit Rücksicht auf die Wetten gewiß nicht, sondern ihr Knoten läßt sich restlos auflösen. Um das zu zeigen, haben wir eine pedantische Erörterung, welche die verschiedenen Fäden auseinanderzulegen hatte, nicht gescheut.

Zum Schluß können wir uns für die Richtigkeit unserer Auffassung, die von der üblichen, zu einfachen, abweicht, noch auf ein Zeugnis von Goethe selbst berufen, das nicht genug beachtet worden ist. Es gibt eine Aeußerung von ihm, die nur bei unserer Auffassung verständlich wird und dann alles, was wir gesagt haben, bestätigt. Sie findet sich in einem Brief an den von Goethe sehr geschätzten Aesthetiker und Philologen K. E. Schubarth. Der hatte ihm geschrieben: »Mir scheint der Knoten dergestalt geschürzt zu sein, daß indem Mephistopheles seine Wette gewinnt, Faust zugleich der Klarheit entgegengeführt sein muß.« So allein hielt Schubarth das »Verweile!« mit dem Prolog für vereinbar. Das ist um so beachtenswerter, als Schubarth das Ende der Dichtung nicht kannte. Er hatte es nur auf Grund des ersten Teiles vermutet.

Goethe war mit diesem Brief sehr zufrieden, ja er wünschte Schubarths Ausführungen sogar »ohne irgend eine Abänderung gedruckt« und schrieb: »Auch den Ausgang haben Sie richtig gefühlt.« Damit stimmt er nicht nur Schubarth,

sondern auch der hier vorgetragenen Auffassung in unzweideutiger Weise zu, und er erläuterte das genauer so: »Mephistopheles darf seine Wette nur halb gewinnen, und wenn die halbe Schuld auf Faust liegen bleibt, so tritt das Begnadigungsrecht des alten Herrn sogleich herein, zum heitersten Schluß des Ganzen. Sie haben mich hierüber wieder so lebhaft denken machen, daß ichs Ihnen zuliebe noch schreiben wollte.« Auch diese Aeußerung Goethes deckt sich mit unserer Meinung. Um den Brief zu verstehen, muß man nur an den Sprachgebrauch von »heiter« denken. Das Wort bedeutet nichts von dem, was unsere Parlamentsberichte unter »Allgemeiner Heiterkeit« verstehen, sondern erinnert an die Heiterkeit des Himmels. Das Begnadigungsrecht braucht man auf die Wette überhaupt nicht zu beziehen. Doch davon können wir absehen. Im übrigen ist auch hier alles unzweideutig. Die Worte »halb gewinnen« und »halbe Schuld« stimmen nicht nur mit der hier vorgetragenen Auffassung überein, sondern werden allein dann verständlich, falls wir recht haben. Das leuchtet ein: Halb gewinnen kann man eine Wette entweder, wenn man um dasselbe zweimal wettet, und das hatte Mephistopheles im Sinn, als er mit Gott zu wetten suchte und mit Faust den Vertrag schloß. Oder: Halb gewinnen kann man eine Wette außerdem, wenn man nur einen Teil dessen bekommt, was man erwartet hat, und das paßt ebenfalls: Mephistopheles wird seines Dienstes frei, denn Faust muß sterben. Die Seele Fausts jedoch entgeht ihm. Insofern gewinnt er nur halb. Die halbe Schuld bei Faust endlich kann nichts anderes bedeuten als: schuldig des irdischen Todes und nicht schuldig der ewigen Verdammnis.

Es ist einigermaßen auffallend, daß bei der Behandlung des Problems der Wette die längst bekannten Briefe von Schubarth und Goethe nicht mehr berücksichtigt worden sind. Die oft zitierte Aeußerung zu Eckermann, »daß der Teufel die Wette verliert«, beweist andererseits nichts gegen unsere Auffassung, denn sie ist auf das zu beziehen, was Mephistopheles seine Wette mit Gott nennt. Doch sogar, falls man das für zweifelhaft erklären wollte, hätte die mündliche Ueberlieferung gegen die unzweideutige schriftliche Zustimmung zu Schubarths Brief zurückzutreten. Diese läßt sich nicht hinweginterpretieren.

Im übrigen sei noch bemerkt: die hier vorgetragene Auffassung ist nicht auf Goethes Brief an Schubarth hin konstruiert, sondern aus der Dichtung selbst abgeleitet. Sie stimmt auch nicht nur mit deren Wortlaut überein und ist nicht nur in sich logisch verständlich, sondern sie steht ebenso in Harmonie mit unserm unmittelbaren,

völlig unlogischen G e f ü h l , nach welchem Faust als Uebermensch zwar Unrecht hat, trotzdem aber mit Recht in den Himmel kommt. Dies irrationale Gefühl sollte begrifflich geklärt und auf einen logischen Ausdruck gebracht werden. Mehr als solchen speziellen Zweck hatten wir nicht im Auge. Daß vieles in einer poetischen Produktion dem Verstande unfaßlich ist und daher inkommensurabel bleiben muß, wurde schon am Anfang gesagt und sei am Ende noch einmal betont, damit über den Sinn unserer Ausführungen kein Zweifel entsteht.

Neukantianismus und Rechtswissenschaft in Herbststimmung.

Eine Antikritik

von

Wilhelm Sauer (Königsberg).

I.

Nun soll auch die deutsche Rechtswissenschaft dem Ende nahe sein; mit so vielem anderen soll auch sie dem Tode entgegeneilen. In leeren Formen erstarrt, in dürren Begriffen verwelkt und längst ein müdes Antlitz tragend, das dem blühenden Leben abgekehrt ist, kann sie jedenfalls so nicht weiter bestehen. Die Aeste sind morsch und brechen beim ersten Herbststurm. Spengler-Stimmung.

Der Neukantianismus soll daran die Schuld tragen, er mit seiner sich in öden Formalismen und selbstgenügsamen Tautologien erschöpfenden Zeichensprache, er mit seiner Einkapselung in sich selbst, mit seiner Abkehr von einer gesunden Metaphysik des Geistes, mit seiner Abgeschiedenheit von dem ewig wechselnden dahinströmenden Leben. Daher gilt es, den Neukantianismus aus der Rechtswissenschaft zu verjagen, aus der Rechtsphilosophie, am besten wohl aus der Philosophie überhaupt.

Ein angesehener Staats- und Völkerrechtslehrer, der sich früher zum neukantischen Denken der südwestdeutschen Schule bekannt haben will, hat diese Gedanken über das drohende Ende der deutschen Rechtswissenschaft in einer geistreichen Studie [1]) zwar nicht ausgesprochen, aber immerhin insoweit angebahnt, daß es kaum anders

---

1) Dr. jur. Erich Kaufmann, o. ö. Prof. in Bonn, Kritik der neukantischen Rechtsphilosophie. Eine Betrachtung über die Beziehungen zwischen Philosophie und Rechtswissenschaft. Tübingen (Mohr) 1921. 102 S.

geht als die genannte Konsequenz zu ziehen. Die kleine Schrift wird in ihrer fesselnden Darstellung und mit ihrer scharfsinnigen, zum Teil nur allzuberechtigten Kritik gewiß nachhaltigen Widerhall finden; denn sie kommt zweifellos einer vorhandenen Zeitströmung und zwar nicht allein in rechtsphilosophisch interessierten Kreisen entgegen; sie enthält Gedanken, die wohl alle schon mindestens dunkel empfunden haben, alle, denen das Wohl des deutschen Rechts und seiner Wissenschaft, des deutschen Staates und deutschen Volkes am Herzen liegt. Wie hat sich doch mancher aus den abstrakten Formeln und spiralenähnlichen Verschlingungen der Rechtswissenschaft wie der Philosophie hinausgesehnt ins Freie! — allerdings ohne so recht zu wissen: wohin. Statt in Logizismen sich zu überbieten und ihre Aufgabe in dem Vordringen zu immer »reineren«, nämlich inhaltsärmeren, blutleereren Grundsätzen zu erblicken, sollten da nicht die Juristen wie die Philosophen, zumal in der heutigen Zeit, endlich daran gehen, ihrem Staate und ihrem Volke zu nützen und zu helfen? So lesen wir bei Kaufmann: »Weil wir keine Staats- und Rechtsphilosophie hatten, weil Staat und Gesellschaft nur durch verblaßte Erbschaften, Erbschaften von Kant, Hegel, Stahl und Marx, und nicht durch eine lebendige eigene Sozialphilosophie unterbaut waren, standen sie letztlich auf tönernen Füßen und zerbrachen in der großen geschichtlichen Probe, die der deutsche Geist wie der deutsche Staat im Weltkriege zu bestehen hatten« (S. 2). Und schließlich erfährt der staunende Leser die Ursache; sie ist die neukantische Philosophie. »Wo von Sinn und Gültigkeiten gesprochen wird, sind es unter den analytischen Gesichtspunkten der Erkenntniskritik gewonnene logische Abstraktionen, keine schaubaren und erlebbaren Werte . . . Aushöhlung und Entleerung alles Lebendigen ist das letzte Wort. Erkenntnistheorie ohne Wahrheitsbegriff, Psychologie ohne Seele, Rechtswissenschaft ohne Rechtsidee, formale Gesinnungsethik ohne Sittlichkeitsbegriff, Geisteswissenschaften ohne Gefühl für konkrete Geistigkeiten sind die Kinder der Zeit. Nirgends ein fester Halt in den uferlosen Meeren der leeren Formen und der vom Denken nun einmal nicht auflösbaren empirischen Tatsächlichkeiten. So wurde der Neukantianismus, ohne es selbst zu ahnen, das Gegenteil dessen, was er wollte: der unmittelbare Wegebereiter jener an sich selbst verzweifelnden Spengler-Stimmung, der jüngsten Erkrankung unserer, einer Metaphysik des Geistes beraubten Volksseele« (S. 100).

Aber die Schrift zeigt keinen Weg, der zum Heile führt. Sie reißt nieder, sie zersetzt, statt aufzubauen und zu vollenden. Nun

ist es zwar das gute Recht eines Schriftstellers, sich auf Kritik zu beschränken; aber man wird dem Leser nicht verübeln, zu fragen, welches Bessere vom Standpunkt der Kritik an die Stelle des als schlecht Befundenen gesetzt werden soll. Sonst scheidet er mit einem tiefen Gefühl des Unbehagens wie einer, der eine mühsame Bergwanderung unternommen hat und statt der ersehnten Fernsicht nur Nebel und Wolken um sich gewahrt. So will denn Kaufmann seine Kritik auch nur als Abschied aufgefaßt wissen, als Abschied von einer früher einmal vertretenen Anschauungsweise; er biegt von einem Wege ab, den er als Irrweg erkannt hat, auf dem er nicht weiterzukommen glaubt. Er fügt freilich hinzu: die »Positivitäten« sollen zwar noch nicht zur ausdrücklichen Formulierung gelangen, aber sie können immerhin — er sagt sogar selbst zweifelnd nur: »höchstens« — »in ihrer allgemeinen Richtung von dem einen oder anderen Aehnlichstrebenden herausgefühlt werden«. Und er macht das Rätselraten nicht leicht. Er macht es umso schwerer, als er ehrlich genug ist zu bekennen, daß er nicht angeben kann, wie sich seine Positivitäten zu bereits vorhandenen anti-neukantischen Strömungen verhalten, da er diese Strömungen nicht kenne. Er verspürt das Bedürfnis, erst selber sehen zu lernen. — Da fragt man sich doch aber: Wenn jener Schriftsteller selbst noch nicht klar sieht, wie kommt er denn dazu, eine so vernichtende Kritik an dem Bestehenden zu üben, an dem Bestehenden, das vielleicht doch nicht ganz so schlecht ist, wie er es ansieht? Von welchem Standpunkte übt er dann die Kritik? Er muß doch einen festen Standpunkt innehaben, denn sonst wäre die Kritik selbst völlig haltlos. Jede Kritik setzt einen Maßstab voraus, an dem sie das Bestehende mißt, eine Waffe, mit der sie kämpft. Der Kenner wird daher die Tauglichkeit seines Maßstabes, vielleicht auch die Kommentmäßigkeit seiner Waffe bezweifeln, solange jener nicht seine Positivitäten bekannt gibt, über die sich alsdann streiten läßt. Die Antikritik wird aber nicht bestrebt sein, diese Positivitäten ausfindig zu machen, das hieße ihm seinen Aufbau abnehmen, der ja bekanntlich schwerer als das Einreißen ist. Sie wird vielmehr darin ihre Aufgabe erblicken, einen s e l b s t ä n d i g e n A u f b a u dort aufzuführen, wo seine Trümmer liegen; nicht etwa bloß Kritik zu üben, das hieße Trümmer zu Trümmern laden.

Denn was er zurückläßt, sind in der Tat nur Trümmer. Wie kommt er dazu, nunmehr die Stätte zu verlassen, wo gerade die Hauptarbeit beginnen soll? Wie kommt er dazu, eine solche Krisenstimmung hervorzurufen, zu der vielleicht gar kein Anlaß besteht?

Jedenfalls die weniger Geschulten und weniger Gefestigten seiner Leser werden am Schlusse ausrufen: Was nun? Die Schrift kann viel Unheil heraufbeschwören, viel Verwirrung namentlich in den Köpfen der Jüngeren herbeiführen. Dem gilt es vorzubeugen. Die Schrift schließt nämlich also: »Der deutsche Geist befindet sich in einer Krise, wie er sie vielleicht noch nie in seiner tragischen Geschichte durchlebt hat. Wird er die Kraft haben, den Rationalismus aus seinem Dasein auszustoßen? Wird ihm die innere Zucht beschieden sein, einen ungebändigten Lebensdurst zu zügeln? Wird er es verstehen, seine Seele wieder einen Ankergrund finden zu lassen im Ewigen? Auf dem heute lebenden Geschlecht, vor allem auf der heranwachsenden Generation, ruht eine Verantwortung, wie sie vielleicht noch auf keinem Geschlecht gelastet hat: sie wird unseren Glauben an die unerschöpfliche metaphysische und mystische Tiefe des deutschen Geistes nicht zuschanden werden lassen.«

Wie kann eine solche Krise heraufbeschworen werden? eine Krise, die so groß sein soll, wie sie »der deutsche Geist vielleicht noch nie durchlebt« hat? Ist sie denn wirklich in diesem Maße, ist sie überhaupt vorhanden? oder sieht sie nur jener Autor? Erlebt er sie etwa nur an sich selbst, nur deswegen an sich selbst, weil er zwar über treffliche Negativen, aber nicht über ausgereifte Positivitäten verfügt? weil er »selbst noch nicht klar sieht«? Man kann ihm nicht verdenken, daß er sich nunmehr Klarheit erschreiben will. Aber sollte er nicht auch an seine Leser denken, denen er zuerst durch Aufhetzen und Unruhestiften Geist und Herz verwirrt und die er dann im Stich läßt, ihnen die Verantwortung aufbürdend, die vielleicht ihm selbst obgelegen hätte?

Wir wollen ihm wünschen, daß er selbst inzwischen zu den erwarteten Positivitäten gelangt ist. Vielleicht gewahrt er aber auch, daß er auf den neuen Pfaden nicht weiter gelangt; vielleicht sehnt er sich noch einmal nach dem guten alten Bau zurück, den er in Trümmer gelegt hat. Man soll eine Wohnung nicht aufgeben, ehe man nicht eine neue weiß — zumal nicht in heutiger Zeit.

2.

Mit der Tendenz der Schrift bin ich einverstanden; ich fühle mich einig mit dem Autor in dem Bestreben, aus dem verstaubten Formelkram hinauszugelangen ins Freie. Aber das geht auch auf andere Weise; und so muß ich gegen den Inhalt der Schrift aufs energischste protestieren.

Auf Klein-Kritik will ich verzichten, da die Schrift in großzügigem Stile entworfen ist. Es ließe sich da vieles einwenden, z. B. die mangelnde Literaturberücksichtigung — nicht etwa einzelner Autoren, denn diese kann die gewissenhafteste Darstellung einmal übersehen, sondern ganzer Richtungen, die durchaus dem Neukantianismus zuzuzählen sind. Der Vf. behandelt nämlich nur die südwestdeutsche (Heidelberger) Schule, als deren Hauptvertreter Windelband und Rickert, auch Münsterberg und Lask genannt zu werden pflegen und zu der er auch seinen Lehrer Hensel rechnet. Gar nicht berührt werden die Greifswalder Richtung (Immanenzphilosophie, Schuppe, Rehmke) [1]) und die gegenwärtig besonders von Jena ausgehende, auch durch Fichte, aber vor allem doch durch Kant beeinflußte Strömung (Bauch, M. Wundt, Münch) [2]), die seit einigen Jahren sogar ein eigenes Organ besitzt und in ihrem Ziel, den Lebenswerten zu dienen und am Aufbau des deutschen Volkes mitzuarbeiten, dem Drange des Autors vielleicht nicht fernsteht. Und nur ganz nebenher berücksichtigt wird die Marburger Schule, die in erster Linie den Namen der Neukantianer verdient und z. Z. wohl über die zahlreichsten Anhänger [3]) verfügt; ihr Begründer H. Cohen wird nur im Vorübergehen, ihr jetziges Haupt Natorp gar nicht erwähnt, obwohl der letztere neuerdings in zahlreichen tiefgehaltvollen Werken die Fühlung des Apriorismus mit dem Leben

---

1) Es ist schon vielfach beklagt worden, daß Schuppes rechtsphilosophische Schriften (vgl. namentlich: Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosophie 1882) heutzutage zu wenig Beachtung finden.

2) In gewissem Sinne darf dorthin auch Binder gerechnet werden. Zu beachten sind seine neuesten inhaltsreichen Schriften: Recht und Macht als Grundlagen der Staatswirksamkeit (Beiheft 8 der Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus, Veröffentl. d. Deutschen Philos. Gesellsch.), 1921, sowie: Der Wissenschaftscharakter der Rechtswissenschaft (Kantstudien Bd. 25 S. 321 ff.), 1921. — Möge auch die Abhandl.: Kultur und Recht (Zeitschr. f. Rechtsphilos. Bd. 1 S. 345 ff.) 1914 des leider so früh verstorbenen Rechtsphilosophen Fritz Münch nicht der Vergessenheit anheimfallen.

3) Außer Cohen und Natorp und allenfalls Stammler kommen in Betracht insbesondere Cassirer, Görland, Laßwitz, Stadler, Vorlaender, Kinkel, N. Hartmann, A. Sturm, M. Salomon. — Unserem Autor ist offenbar entgangen, daß Salomon eine »Grundlegung zur Rechtsphilosophie« (1919, 252 S.) veröffentlicht hat. Auch ist ihm wohl nicht bekannt, daß Kinkel (Prof. in Gießen) eine großangelegte Geschichte der Philosophie z. Z. wenigstens z. T. veröffentlicht hat; sonst hätte er wohl nicht (S. 35) bemerkt, daß den Marburgern der philosophiegeschichtliche Sinn fast völlig mangelt. Man werfe übrigens nur einen Blick in die Werke Cohens, und man wird staunen über die Fülle des philosophiegeschichtlichen Materials; oder man betrachte etwa den 1. Band von Natorps »Der deutsche Weltberuf« (1918, »Die Weltalter des Geistes«). Doch alles dies sei nur nebenbei gesagt.

und den Bedürfnissen der Jetztzeit immer von neuem aufgenommen hat. Unerwähnt geblieben ist auch die Gruppe um Vaihinger, die sowohl unmittelbar auf Kant zurückgeht als auch Berührung mit der modernen Lebensphilosophie zeigt, also der Tendenz der Schrift ebenfalls entsprechen würde, und die sich neuerdings auch unter den Juristen ausgebreitet hat und über nennenswerte Anhänger verfügt, dazu ebenfalls ein eigenes Organ besitzt [1]). Doch, wie gesagt, in dieser Hinsicht soll keine Kritik geübt werden. Ebensowenig ist es zu bemängeln, daß der Staats- und Völkerrechtslehrer die seinem eigenen Fache fernerstehenden Rechtsphilosophen, namentlich diejenigen unter den Kriminalisten und Prozessualisten, unberücksichtigt gelassen hat; am ausführlichsten setzt er sich nämlich mit Kelsen und Sander, in zweiter Linie mit Stammler und Binder, nur nebenher mit Radbruch auseinander [2]). Er greift eben nur einige Typen der neukantischen Rechtsphilosophie heraus, um seine Polemik gegen die Richtung überhaupt zu entfalten.

Ist ein Buch grundsätzlich und großzügig angelegt, so muß die Kritik ebenso verfahren und darf sich nicht in Kleinkram verlieren. Ueber das Wohin bleiben wir im Dunkelen; vielleicht läßt es sich aus dem Woher und dem gegenwärtigen Wie entnehmen. Aber die Auffassungen Kaufmanns über Vergangenheit und Gegenwart sind alles andere als einleuchtend.

Weshalb kam es in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts zur »Rezeption« der Kantischen Philosophie? K. führt zwei Gründe an (S. 5, 6). Kants apriorischer Rationalismus schien einmal »einen Halt bieten zu können gegenüber der überwuchernden, alles verschlingenden Empirie des immer komplizierter und unübersehbarer werdenden modernen Lebens, seiner ungebändigten Stofflichkeit und den daraus folgenden Gefahren des Materialismus oder des Relativismus«. Und sodann: der formale Apriorismus war wegen seiner Inhaltsleere den empirischen Spezialwissenschaften nur willkommen, denn er griff nicht in ihr Gebiet ein, wie einst die Metaphysik, sie konnten sich ungestört entfalten und sich doch zugleich mit dem philosophischen (erkenntnistheoretischen, methodologischen)

1) Vgl. dazu meinen Aufsatz: Rechtswissenschaft und Alsob-Philosophie (Zeitschr. f. d. ges. Strafrechtswiss. Bd. 41 S. 423 ff.), 1920.

2) Von den Genannten steht wenigstens Radbruch auf ausgesprochen südwestdeutschem, Sander auf vorwiegend Marburger Standpunkt. Hingewiesen sei an dieser Stelle namentlich auf Sanders scharfsinnige Abhandlung: Die transzendentale Methode der Rechtsphilosophie und der Begriff des Rechtsverfahrens (Zeitschr. f. öffentl. Recht Bd. 1 S. 468 ff.), 1919. Mit Radbruchs schönem Buche habe ich mich auseinandergesetzt in ZStW. Bd. 39 S. 623 ff.

Gewande umgeben. Sind das in der Tat die Gründe? O nein! Sie sind historisch konzipiert, aber durchaus äußerlicher und praktischer Natur — die Vorbedingungen dafür, daß einstmals die Kantische Philosophie auf günstigen Boden fiel und so lange Zeit hindurch herrschen konnte, aber nicht die wahren Ursachen. Solcherlei Gründe mögen maßgebend sein etwa für die Rezeption fremder Rechtsordnungen; aber die Kantische Philosophie läßt sich nicht »rezipieren« wie etwa das römische Recht. Man vergegenwärtige sich doch die Folgen des Wegfalls jener Gründe; sie sind durchaus verschieden dort und hier. Mit der Ausbildung eines eigenen Rechts hat die Daseinsberechtigung für das fremde rezipierte aufgehört. Große philosophische Systeme vergangener Zeiten folgen einem anderen Zuge, einem tief innerlichen, individualen, aber auch sozialen Bedürfnis. Der Platonismus wurde durch Descartes, später durch Leibniz und Kant neu belebt, der Spinozismus durch Goethe, Schelling, Bergson. Wir alle leben noch unmittelbar unter ihrem Einflusse. Darin besteht ja die imponierende Gewalt der Helden des Geistes, daß ihre Gedanken nicht vergehen, daß sie sich fort- und fortvererben und sich ewig verjüngen, darin besteht die Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit großer Gedanken. Nicht Rezeption, sondern Renaissance!

Gerade Kant gegenüber ist der von Kaufmann verwendete, der romanistischen Jurisprudenz entlehnte Ausdruck Rezeption so unangebracht wie nur möglich. Denn ein so ungeheuer vieldeutiger Denker wie Kant wird von jedem ernsthaften Forscher in einer ihm eigenen Weise zu seinem Eigentum, eben Alleineigentum, gemacht werden — selbst innerhalb einer und derselben Schule und Clique, mögen sich auch selbstverständlich in gewissen Kreisen übereinstimmende Ansichten, vor allem übereinstimmende Interessen herausbilden (so unter den Marburgern die Vorliebe für das a priori, unter den Heidelbergern die Bevorzugung des Normativen). Aber auf den historischen, den wirklichen Kant wird heutzutage wohl kaum noch (für Systembildungen) zurückgegriffen, so gern man sich in lebhaften Diskussionen auch noch immer auf den »Ur-Kant« beruft. Es lag ja nicht einmal in Kants Absicht, daß seine Lehren kritiklos übernommen werden, und tausendmal ist es wiederholt worden, daß Kant verstehen heißt über Kant hinausgehen.

Die immense Fruchtbarkeit der Lehre dieses Mannes bestand darin, daß er den Grund zu legen wußte für die verschiedensten Arten von philosophischen Systemen; seine vier großen Nach-

folger knüpften sämtlich an ihn an, jeder betrachtete sich als den berufensten Vollender seines Systems, und es ist bekannt, wieweit sich die Wege Fichtes, Schellings, Hegels, Schopenhauers voneinander trennten. Nach dem Tode Hegels erlahmte die Kraft des spekulativen Denkens; die Zeit erschien saturiert, zu viel fürwahr hatte der deutsche Geist in wenigen Jahrzehnten dem Lande geboten. Dann folgte eine Zeit der Ruhe, während westeuropäische Einflüsse sich geltend machten, die zu einem Ueberwuchern materieller und wirtschaftlicher Interessen mit der fortwährenden Sorge um das Geld und seine ständige Vermehrung führten — bis endlich der unvermeidliche Ruf »Zurück zu Kant« erscholl. Der Weckruf war eine historische Notwendigkeit; der deutsche Geist mußte sich auf sich selbst besinnen. Aber der Ruf fand nicht so starken Widerhall, wie es hätte sein sollen; vielleicht waren jene außerdeutschen Einflüsse zu mächtig. Hätte in den breiten Massen des Volkes mehr Kant-Fichtescher Geist gelebt, die große geschichtliche Probe des Weltkrieges wäre bestanden.

Das ist so ziemlich das Gegenteil der oben wiedergegebenen Ansicht Kaufmanns, von dem, was er über die Gründe des Niederganges des deutschen Volkes sprach. Seine Ansicht hat jedenfalls den Reiz der Neuheit — auch das entspricht unserem Zeitgeist. Und auch darin besteht ein diametraler Gegensatz zu jenem Autor: Der Ruf »Zurück zu Kant« war auch für die Wissenschaften eine historische Notwendigkeit, nicht damit sie sich mit einem philosophischen Gewande umgeben, nicht weil sie von dortiger Seite kein Dareinreden in ihre eigenen Angelegenheiten zu gewärtigen haben — also Prunksucht und Bequemlichkeit! nein, der Weckruf wird immer und immer von neuem erschallen müssen, wenn die deutsche Wissenschaft sich auf sich selbst besinnen soll, wenn sie fremden Einflüssen zu verfallen droht — Kant und der gegenwärtige Neukantianismus sind das Symbol für echtes und strenges wissenschaftliches Denken, für kritische Ueberlegung, für transzendentale, d. h. nicht allein von den Dingen, sondern zugleich von den Gesetzen des eigenen Bewußtseins ausgehende Betrachtung. Weil diese unerläßliche wissenschaftliche Frage nach den Voraussetzungen unserer Erkenntnis von niemandem bisher so eindringlich wie von Kant gestellt wurde, wird man Kantianismus beinahe mit Wissenschaft (mindestens mit deutscher Wissenschaft) identifizieren dürfen. Es geht nicht zu weit, wenn H. Cohen sagt: »Mir aber bedeutet

Kantische Philosophie nichts anderes denn Philosophie als Wissenschaft. Wissenschaft ist Ideal des Systems auf Grund stetiger methodischer Arbeit.« Und wenn Kaufmann mit seiner Schrift Abschied vom Kantianismus überhaupt (und nicht nur von irgendeiner Strömung) nehmen will, so dürfte dieser Abschied kaum seinen eigenen Intentionen entsprechen, seine Rückkehr würde früher oder später zu erwarten sein — falls er nicht der Wissenschaft überhaupt Lebewohl sagen will. Eine Absage der Wissenschaft von Kant (von Kantischem Geiste, von Kritizismus und Transzendentalphilosophie) bedeutete nichts anderes wie das Ende der Wissenschaft, der deutschen Wissenschaft.

3.

Was versteht denn Kaufmann unter Wissenschaft? Hierüber ist doch in erster Linie Klarheit zu erzielen; denn wenn er sich auf die Suche nach einer neuen Wissenschaft, nach einer neuen Methode begibt, muß er zunächst wissen, welcher Art das sein soll, was er sucht, und welchen Anforderungen es zu genügen hat. Wer einen verlorenen Gegenstand sucht, muß wissen, um welchen Gegenstand es sich handelt. Und wer etwas Unbekanntes entdecken will, muß zum mindesten eine ungefähre Vorstellung von der möglichen Beschaffenheit, von Ort, Lage, Inhalt oder Wirkung, besitzen. Sonst tappt er eben völlig im Dunkeln. An dieser unerläßlichen Klarstellung fehlt es aber bei Kaufmann. Er wendet sich gegen das Ideal der »Vereinfachung« durch die Wissenschaft, wie es von Mach, Rickert, Kelsen vertreten wird (S. 63), und er geißelt die »typisch neukantische Unfähigkeit, das, was nicht in analytische eindimensionale Gedankengebilde aufgelöst wurde, zu verstehen, die Blindheit für die Wechselwirkungsverhältnisse, für die Antinomien, für die niemals restlos antithetisch formulierbaren, komplizierten Beziehungen, die die Wirklichkeit uns nun einmal bietet« (S. 70). Es ist Kaufmann offenbar also an Erfassung möglichst vieler Einzelheiten gelegen, und wir können es ihm nachfühlen, daß ihn gerade der Neukantianismus »stoffhungrig« gemacht hat. Er strebt nach »Deutung der Welt«, während die neukantische Lehre ihm eine »Umdeutung der Welt in aus einfachsten Elementen aufgebaute Welt« oder »die Forderung eines Neubaues der Welt aus den einfachsten Elementen« vorsetzt.

Wir ahnen, wohin die Fahrt geht, und wir finden diese Vermutung auch durch andere hier nicht wiederzugebende Aeußerungen

bestätigt. Er steuert in das Reale, in die Welt der Gegenstände, in das Reich der beschreibenden Sozialwissenschaft oder der Geschichte oder der Politik. Ob diese Gebiete noch zur Normwissenschaft, zur Rechtswissenschaft und Rechtsphilosophie gehören, ist eine Frage der systematischen Abgrenzung, eine Frage, die von K., wie aus seiner Polemik gegen Kelsen geschlossen werden kann, offenbar bejaht wird. Eine derartige eigentümliche Grenzregulierung und Zuständigkeitsbestimmung mag vorläufig auf sich beruhen. Jedenfalls schadet es nichts und kann im Gegenteil nur nützen, wenn der Jurist über seine engen Pfähle hinausblickt und seinen Gesichtskreis »stofflich« erweitert; schon das Wort »Sozialphilosophie« drückt ja die umfassendere Problemstellung deutlich genug aus, und ich bin wahrlich der letzte, der den Juristen auf Formalistik und Rechtssatzinterpretation, den Rechtsphilosophen auf Herausarbeitung der »allgemeinsten Teile« der Rechtswissenschaft festnageln will. Die Vermählung der Rechts- mit der Sozial- oder Kulturphilosophie kann nur fruchtbringend und segensreich sein. Eine ganz andere und hier nicht zu umgehende Frage ist es aber, wie jene Gegenstandswissenschaften als Wissenschaften erfaßt werden sollen. Und hier irrt Kaufmann steuerlos umher — er muß es; es geht gar nicht anders. Er verzeihe das harte Wort: er weiß nicht, was Wissenschaft ist. Er will in seinem Stoffhunger, zu dem ihn der Neukantianismus getrieben hat, möglichst alle Gegenstände begreifen; seine Tätigkeit ist also wohl eine beschreibende nach Art der Geschichte und der reinen Soziologie. Dann will er aber die Welt »deuten unter bestimmten, seelisch notwendigen Gesichtspunkten und Einstellungen«. Und bald bekennt er: »Gewiß handelt es sich beim Erkennen nie um ein mechanisches Abbilden, sondern um ein — wenn man den Ausdruck gebrauchen will — Vereinfachen, aber nicht um ein Vereinfachen um des Vereinfachens willen, um ein abstraktes, substanzloses Vereinfachen, sondern um ein Deuten d. h. ein substantielles, aus konkreten seelischen Bedürfnissen notwendiges Vereinfachen, dessen Berechtigung mit deren Berechtigung und innerlicher Notwendigkeit steht und fällt« (S. 73).

Also doch! Gewisse »seelische Bedürfnisse«, die »berechtigt« und »notwendig« sein müssen, sie bilden auch den Untergrund der Wissenschaft. Mit diesem Bekenntnis ist zweierlei gesagt. Stofflich eine Wendung zum Pragmatismus: das Erkennen ist von den »konkreten« (!) Bedürfnissen abhängig, die Wahrheit von dem Nutzen. Also: geht die Fahrt nach England—Amerika? Und zweitens. Methodisch eine Rückwendung zum Kantianismus: Vereinfachen

der unübersehbaren Wirklichkeit nicht mit dem Selbstzweck der Abstraktion, sondern nach einem bestimmten seelischen Bedürfnis, also einem im eigenen Bewußtsein beschlossenen Plane. Die Erfassung der Wirklichkeit ist eben abhängig von einer gewissen Bewußtseinslage; wir sind nicht imstande, die Wirklichkeit an sich zu deuten, die Deutung kann vielmehr nur unter der Einstellung geschehen, die wir in uns selbst vornehmen oder gar vorfinden, unter Ideen und Kategorien vorfinden. Ein und derselbe Stoff kann ethisch, ästhetisch, naturwissenschaftlich, historisch, soziologisch betrachtet werden, und der Betrachter vollzieht diejenige Einstellung, die ihn gerade interessiert. Das ist der Sinn der transzendentalen Methode, deren Klarlegung (»Wiederentdeckung«) durch Kant zu den größten Geistestaten gehört, die je vollbracht sind. Das sollte nachgerade Gemeingut jeder Wissenschaft geworden sein.

Was aber nicht so ohne weiteres einleuchtet und was gerade die südwestdeutsche Schule, zu der K. sich einst rechnete, erst mit Schärfe erkannt und herausgearbeitet hat, das ist die Verschiedenartigkeit der natur- und der geschichtswissenschaftlichen Methode. Dem Historiker und dem Soziologen ist es nicht um die Erkenntnis der natürlichen Objekte zu tun, sondern nur um die Erkenntnis einer bestimmten Auswahl, und diese Auswahl erfolgt selbstverständlich ebenfalls nur unter einer gewissen Einstellung des Bewußtseins, indem der Historiker, der Soziologe die natürlichen Geschehnisse nur insoweit darstellt, als sie ihm für seine Zwecke wesentlich erscheinen; die Objekte der Geschichte und der beschreibenden Soziologie sind zwar noch nicht »gewertete«, aber immerhin »wertbezogene« Tatsachen. Also der zur Sozialphilosophie treibende Stoffhunger wird bald gestillt werden; viele Gegenstände, ja vielleicht die meisten, werden beiseite gelassen, soll nicht eine Uebersättigung eintreten. Vereinfachung und Abstraktion beschneiden den Stoff sogar recht erheblich. Und wer sich nicht von der Fülle der Tatsachen erdrücken lassen will, der hat sich auf die eigenen Zwecke und Ziele umso deutlicher zu besinnen.

So sehen wir: überall, auch auf dem Gebiete der Gegenstandswissenschaften, kommt es auf eine Ordnung und Klärung der Gedanken nach einer über dem Stoffe stehenden Gesetzmäßigkeit an. Der Stoff ist nur als ein geordneter und gesetzmäßiger zu begreifen. Und das macht das Wesen der Wissenschaft aus. Die verworrene, sich überstürzende Wirklichkeit ist nicht als solche abzubilden, nicht

mit photographischer Genauigkeit darzustellen; das Sinnlose festzuhalten wäre selbst sinnlos. In ein widerspruchsfreies, harmonisches, sinnvolles Gebilde ist die Umprägung vorzunehmen, und diese ist nur möglich vermöge der Gesetze des menschlichen Bewußtseins. Wissenschaft ist Erkenntnis der Gesetzmäßigkeiten und des gesetzmäßig Geordneten. Nur so verstanden verschafft die Wissenschaft Gewißheit, unverbrüchliche felsenfeste Gewißheit, und befriedigt ein tiefes Bedürfnis des Menschen und unentwegtes Sehnen nach dem Unvergänglichen und Ewigen. — Der Stoffhunger wird bald, in sein Gegenteil umschlagend, einem anderen Hunger weichen . . .

4.

Nunmehr sehen wir mit anderen Augen die Philosophiegeschichte an, das Abbild jenes gewaltigen Ringens des menschlichen Geistes mit dem Welträtsel. Sind die Dinge oder die Ideen das Bleibende? Bieten jene oder diese die untrügliche Gewißheit? Stammt die Erkenntnis aus der Erfahrung oder aus der Vernunft? Diese uralten Gegensätze zwischen Realismus und Idealismus, zwischen Empirismus und Rationalismus kehren im Verlaufe des großen Ringens in den verschiedensten Varianten wieder. Die Jahrtausende sehen dreimal in hervorragenden Persönlichkeiten, gewissermaßen auf Spitzen der historischen Wellenlinie, den Gegensatz verkörpert: in Aristoteles und Platon, in Bacon und Descartes, in Locke und Leibniz. Und zuletzt kehrt sich von dem ungelösten Problem der menschliche Geist ermüdet ab und endet resigniert im Skeptizismus eines Hume. Da war es die große Tat Kants, die aus dem Zweifeln und zugleich Verzweifeln den Weg der Rettung zeigte: es ist nicht eines von beiden, sondern es ist beides erforderlich, damit Erkenntnis zustandekommt; Erfahrung liefert nur unter gewissen Bedingungen der Vernunft untrügliche Gewißheit; und daß Kant auch die Erfahrung, auch den Stoff berücksichtigt wissen will gegenüber dem einseitigen Rationalismus seiner Vorgänger, das sollten sich die Modernen besonders einprägen, die Kant als Rationalisten verschreien. Doch die von Kant ausgesprochene Einsicht, die uns heute als selbstverständlich erscheinen mag (gerade diese Selbstverständlichkeit ist der schlagendste Beweis ihrer Richtigkeit), eine Einsicht, die rein philosophiegeschichtlich betrachtet einen ungeheuren Fortschritt gegenüber Hume bedeutet, sie war für seine Nachfolger alsbald ein Zuwenig. Sie wollten mehr ergründen, mehr, das eben-

falls Anspruch auf Gewißheit und Allgemeingültigkeit besitzt, mehr als nur formale Erkenntnis. Und wieder sehen wir den alten Gegensatz von Idealismus und Realismus eingeführt, nur in einem moderneren Gewande. Der erstere endete bald im Subjektivismus (Fichte), bald im logischen Evolutionismus (Hegel), bald im Mystizismus (Schelling, Schopenhauer); der letztere bald im erkenntnistheoretischen Realismus (Herbart), bald im Materialismus und Naturalismus (Feuerbach), oder er verflüchtigte sich gar in Spezialwissenschaften. Die Gegensätze schienen unversöhnlicher als je. Namentlich waren es die großen Antipoden Metaphysik und spezialwissenschaftlicher Positivismus, die einander weltenfern gegenüberstanden, sich gegenseitig verachtend oder belächelnd. Es war eine ähnliche Spannung, aber auch eine ähnliche Ermüdung, wie einst unmittelbar vor Kants Auftreten. Und da war es das historisch Gegebene, ja geradezu Notwendige: es erhob sich anfangs nur hier und da, dann fast allgemein der Ruf »Zurück zu Kant«. Der Drang des Menschengeistes nach Erkenntnis des Wahren, seine Sehnsucht nach unverbrüchlicher und felsenfester Gewißheit kann ja nicht verstummen, solange Menschen unter der Sonne leben. So betrachtet ist der Neukantianismus eine Notwendigkeit, und in irgendeiner Gestalt wird er es immer bleiben.

Der Ruf nach Gewißheit ist der Pulsschlag der Wissenschaft. Und besonders eindringlich erhoben kündigt er jedesmal eine neue Blütezeit der Wissenschaft an. So war es einst, als Nikolaus Cusanus, jener beinahe vergessene Mönch von der Mosel, den klassischen Ausspruch tat: nihil certi habemus quam nostram mathematicam. und er ward zu nichts geringerem als zum Begründer der neueren Philosophie. Gewißheit glaubte man damals nur in der Mathematik zu finden; bezeichnenderweise, Kant ahnend, sagte Nikolaus: »nostra« mathematica, die Mathematik unseres Bewußtseins. Und diesen Weg der Mathematik als den Weg der Wissenschaft, den Weg zur Gewißheit, beschritten nach ihm jene beiden großen Idealisten, die damit zu unmittelbaren Vorläufern Kants wurden: Descartes und Leibniz — jedesmal einen neuen Aufschwung der Wissenschaften inaugurierend. So war es einst, und so war es auch später; so war es mit dem Auftreten Kants, das nach einem wohl kaum übertriebenen Worte des berühmten Philosophiehistorikers Paul Deussen »seit dem Eintritt des Christentums in die Welt als das wichtigste Ereignis im Leben der Menschheit zu verzeichnen ist«[1]). Und so wird es mit der Re-

1) Nach Kaufmann dagegen stellt die Philosophie Kants „doch wohl im letzten

naissance des Kritizismus, dem Neukantianismus nicht anders sein. Der Ruf nach Gewißheit ist der Pulsschlag der Wissenschaft. Wie er nicht ungehört verhallt ist — die Zahl der Neukantianer ist im beständigen Wachsen begriffen, und zwar nicht nur unter den Kathederphilosophen; die Kantgesellschaft ist z. Z. die größte philosophische Gesellschaft der Welt, und ihr gehören doch nur solche an, die sich jedenfalls zu dem Geiste der Kantischen Lehre bekennen—, ebenso wird die Wissenschaft einer neuen Blüte entgegengehen. Vorausgesetzt, daß dieser Geist weiter gehegt und gepflegt wird.

Diese kurze philosophiegeschichtliche Reminiszenz läßt aber auch die Neigung zum Abfall erklärlich und — begreiflich erscheinen. Der menschliche Geist verlangt Gewißheit, und wenn ihm wenig geboten wird, zu wenig, nur Formalistik, so wendet er sich unbefriedigt weg und sucht anderswo Stützen. Und die Geschichte zeigt auch hier Wege, die immer von neuem beschritten und immer von neuem wieder verlassen werden; namentlich sind es zwei Gedankenrichtungen, die verlocken und enttäuschen: einmal der Spinozismus mit seinen vielfachen modernen Aufmachungen, sodann der Empirismus der Engländer. Grundsätzlich durchgedacht heißen die Gegensätze: Metaphysik (Religion) und spezialwissenschaftlicher Positivismus. Auch nach diesen beiden Richtungen wird sich der wissenschaftliche Forscher immer und immer wieder hingezogen fühlen und zwar um so mehr, je größer die Ernüchterung ist, die ihm die formale Erkenntniskritik bereitet. Auch so ist es immer gewesen, und auch so wird es immer bleiben; Kaufmanns Abschied vom Neukantianismus bedeutet nur ein Erlebnis, das Tausende und Abertausende durchgemacht haben und noch durchmachen werden. Nun mag es sein, daß man Befriedigung in Metaphysik und Religion gewinnen wird, sogar endgültige Befriedigung, so daß eine Rückkehr zur Erkenntnistheorie gar nicht mehr ersehnt wird. Der strenge wissenschaftliche Forscher wird jedoch die bange Frage des Zweifels nicht zu unterdrücken vermögen, sofern er eben noch Wissenschaft treiben will; der Ruf nach Gewißheit ist der Pulsschlag der Wissenschaft.

Anders steht es mit den Einzelwissenschaften. Hier ist, wie ich glaube, eine restlose Befriedigung ausgeschlossen — vorausgesetzt ebenfalls echtes wissenschaftliches Streben. Denn das Spezialistentum vermag ja nur immer einen eng umgrenzten Kreis von Erkenntnissen zu liefern, und diese sind nicht selten widerspruchsvoll

Grunde mehr das Ende einer großen Geistesbewegung als den Anfang einer neuen« dar (S. 62). — Man kann die Geschichte verschieden auffassen.

und verworren, passen nicht zu den Ergebnissen, die ein anderer Spezialist auf einem Nachbargebiete gewinnt. Der Historiker denkt über einen und denselben Gegenstand nicht selten anders wie der Naturforscher oder der Soziologe oder der Jurist; der Kriminalist anders wie der Zivilist oder Prozessualist, und so fort. Da ist es denn zunächst die Aufgabe der gemeinsamen systematisch übergeordneten Wissenschaft (der Sozialwissenschaft, der Ethik, der allgemeinen Rechtslehre), einen Ausgleich zu vollziehen. So werden höhere, allgemeinere, abstraktere Grundsätze gewonnen. Einen letzten obersten Ausgleich vermag aber nur die Erkenntnistheorie zu bieten; dort münden alle Fäden, dort laufen alle Linien wie in einem einzigen riesigen Zentralbahnhofe zusammen, dort herrscht Ruhe und Ordnung, Widerspruchsfreiheit und Harmonie. Daher muß jeder energische wissenschaftliche Forscher, will er restlose Arbeit verrichten, letzten Endes zur Erkenntnislehre aufsteigen oder zurücksteigen. Und jede Einzelwissenschaft hat, um ein Wort E. Dürrs zu wiederholen, die Tendenz zur Erkenntnistheorie.

Die Erkenntnistheorie ist die Heimat aller Wissenschaften; die Sehnsucht wird sie immer dorthin treiben.

5.

Der Abschied Kaufmanns ist mithin, hochprinzipiell, als ein solcher von der Erkenntnistheorie überhaupt aufzufassen; er greift nur heraus, was ihn im Augenblick interessiert, freilich den hervorragendsten Repräsentanten der modernen Erkenntnistheorie, den Neukantianismus, und von diesem wiederum nur einen Typus, die südwestdeutsche Richtung, und endlich wiederum nur eine Spezialdisziplin, die Rechtsphilosophie. Seine Hauptmotive, die ihn zum Abschied veranlaßten, sind daher grundsätzlichere, als er vielleicht vermeint, und nur als grundsätzliche sind sie zu behandeln und zu erledigen. Und wenn er jetzt nach Neuland sucht, so wird er vielleicht auch nur bei grundsätzlicherer Einstellung den Weg des Heils finden.

Auch ihm schwebt, wie es scheint, eine zweifache Richtung vor: eine Metaphysik, die die Probleme auch inhaltlich angreift und löst, und eine Empirie, die über die Fülle des Lebens Umschau hält. Beide Wege werden nicht zum ersehnten Ziele führen. Er erwartet eine »metaphysische« Erklärung von Staat, Eigentum, Vertrag, Ehe usw.; sie soll an die bisher übliche rein formale treten. Was ist denn das für eine eigentümliche Metaphysik? Ich glaube, es kann sich um nichts weiter handeln als um eine teleologische, normativ-soziologische

Bestimmung jener Institute, wie sie neben der ausschließlich formaljuristischen bisher schon für eine ganze Reihe von Rechtsbegriffen geboten wurde. Es sei nur erinnert an die Lehren vom Zweck des Staates, vom Zweck der Strafe: Jellinek stellte der juristischen eine soziale Staatslehre voran, v. Liszt dem System des positiven Strafrechts eine Kriminalpolitik. Namentlich auf Gebieten mit wirtschaftlichem Untergrund ist dieser Zug ins Materielle beliebt und förderlich; bezeichnenderweise schickt Müller-Erzbach in seinem Lehrbuch des Handelsrechts der »Geschichte des Handelsrechts« eine »Geschichte des Handels« voraus. Auch innerhalb eines positivrechtlichen Systems werden wichtige juristische Begriffe zunächst einmal in dem umfassenderen soziologischen Kreise erörtert, ihre Zweckbestimmung dargelegt, und alsdann unter Verengerung des Gesichtsfeldes ihre spezifisch rechtliche, staatliche Bedeutung aufgezeigt, woraus sich schließlich ihr juristisches Wesen ergibt. Ich bin stets bei jeder sich bietenden Gelegenheit bestrebt gewesen, diesen Weg zu gehen, z. B. bei Bestimmung des Wesens der Ehre, des Prozesses, des Urteils, des Rechts, des Staats, des Verbrechens, der Rechtswidrigkeit, der Schuld, der Strafe. Die so gewonnenen Formalbegriffe dienen dem Leben, sie entsprechen den Bedürfnissen der Rechtspflege; denn aus dem Leben gewonnen können sie nicht lebensfremd sein.

Diese Art »metaphysischer«, soll heißen teleologischer, soziologischer Betrachtung findet ihre Daseinsberechtigung in den Einzelwissenschaften, und diese »Rechtsmetaphysik« wird daher ganz zweckmäßig in den Spezialdisziplinen selbst getrieben; man mag aber auch, das Gemeinsame vor die Klammer ziehend, einen besonderen Zweig bilden und gerade in ihm die Aufgabe der »Rechts- und Sozialphilosophie« erblicken, wie es wohl Kaufmann vorschwebt. Unrichtig wäre es jedoch, eine solche Rechtsmetaphysik losgelöst und unabhängig von den Einzelwissenschaften zu betreiben; solch inhaltlicher Rationalismus wäre übelstes Naturrecht [1]). Wohl aber ist nicht nur möglich sondern wissenschaftlich unerläßlich die transzendentale Einstellung: inwieweit haben jene Begriffe (Recht, Rechtswidrigkeit, Staat, Strafe) apriorische Allgemeingültigkeit? Sind sie konstitutive, regulative Ideen, mit denen ein jeder Gesetz-

1) Nebenbei bemerkt sei, daß Kaufmann den Begriff Naturrecht nicht in dem gebräuchlichen Sinne versteht. Seine Ausführungen hierüber (S. 90 ff.) sind an dieser Stelle nicht zu verfolgen; sie gehören aber zu den vorzüglichsten Teilen der Schrift.

geber rechnen muß? Das ist dann freilich nicht mehr Metaphysik, sondern der von K. verabschiedete Neukantianismus.

Jede andere »Metaphysik« als die bisher wie soeben gezeigt bereits angebaute und in der genannten Richtung weiter auszubauende, ist aber abzulehnen. Insbesondere mögen wir bewahrt bleiben vor einer Neubelebung des von der Erkenntnistheorie längst zu Grabe geleiteten Mystizismus. Gewiß kann auch die Wissenschaft nicht an jenen großen ewigen Fragen vorübergehen, die das Menschenherz von je bewegt haben und stets bewegen werden. Aber die Wissenschaft — und gerade die Erkenntnistheorie besitzt diese Sonderaufgabe — vermag doch nur die Grenzen aufzuzeigen, bis zu welchen der Menschengeist Gewißheit zu erlangen erwarten darf und jenseits welcher die religiöse Ueberzeugung einzusetzen hat. Die Metaphysik ist die unentbehrliche Krönung des Systems der Wissenschaften, die aus sich selbst heraus den Bau nicht vollenden können; intuitives Erkennen und künstlerisches Gestalten mögen weiterführen, was die Erkenntnistheorie nicht vermag, aber sie dürfen nicht an deren Stelle treten, sonst heißt es auch hier: das Ende der Wissenschaft.

Und ebenso erweist sich der Weg nach der anderen Seite als gefährlich, der Abstieg nach unten. Die vielbewunderte Fülle des Lebens scheint auch Kaufmann in ihren Bann gezogen zu haben. Aber läßt sich denn das Leben in seiner ganzen Mannigfaltigkeit, in seinem unendlichen Reichtum, in seiner ewig sprießenden blühenden Schönheit, in seinem unaufhörlich auf und ab wogenden Dahinströmen und Aufrauschen, läßt es sich durch die Wissenschaft einfangen? durch sie, die doch dazu verurteilt ist, in abgezirkelten Formen zu denken, mit kalter Sonde zu arbeiten, in der Gelehrtenstube zu grübeln? Nie und nimmermehr. Es wird stets ein Rest übrigbleiben, der sich nicht erhaschen läßt. Das Leben spottet der Wissenschaft. Es ist schon hinweggeeilt mit Windesschnelle, ehe das Denken darangeht es zu begreifen. Die Geschichts- und die beschreibenden Sozialwissenschaften müssen stets etwas weglassen, das sich ihrer Erkenntnis entzieht und an dem sie, wie oben gezeigt wurde, vielleicht auch nicht einmal Interesse haben. Und was sie erkennen, vermögen auch sie nur unter Formen zu erfassen, die sie nun einmal nicht abstreifen können, wollen sie sich nicht selbst aufgeben. Auch diese Wissenschaften von den Gegenständen, von dem sog. geschichtlichen oder gesellschaftlichen Leben sind Formenlehren, von der Erkenntnistheorie verschieden nur im Grad des Formelwesens, nicht im Charakter. Auch die Biologie, die Wissenschaft

vom »Leben«, kann nicht anders denn in Begriffen denken, auch sie redet ihre eigene Sprache, untersteht ihren eigenen Gesetzmäßigkeiten, sonst wäre sie keine Wissenschaft. Rickert hat »die Philosophie des Lebens« (1920) einer eindringlichen Kritik unterzogen, die zwar durch die Rücksichtnahme auf seine eigene Wertlehre diktiert, aber im ganzen doch das Richtige trifft.

Die modernen Lebensphilosophen sind entweder Biologen oder Intuitionisten. Die ersteren bewegen sich in Bahnen, die für die Geisteswissenschaften jedenfalls nicht fruchtbar sind und auf denen man niemals zur Erklärung des sozialen und geschichtlichen Lebens gelangen kann, weil sie zu Sinn und Zweck, Ziel und Wert des menschlichen Daseins keine Stellung, überhaupt keine Stellung nehmen können. Die letzteren verfahren anschaulich, empfinden künstlerisch, »erleben« das Leben. Sie tun dasselbe, was ein jeder von uns in jeder Sekunde an sich selbst erfährt. Das ist eben das Erleben des eigenen Lebens in allen seinen unendlichen Einzelheiten und Besonderheiten, aber es ist nicht wissenschaftliches Erkennen. Die Wissenschaft muß auch hier — auf dem Abstieg nach unten — gewissermaßen eine Station vor dem Leben selbst haltmachen. Wie sie nicht bis zu den obersten Höhen emporsteigen darf, so umgekehrt nicht bis zu letzten Tiefen. Sonst — ja was sonst? Es ist genau dasselbe Ergebnis wie dort. Sonst gibt sich die Wissenschaft selbst auf, sonst dämmert auch hier ihr Ende heran.

6.

Und was bleibt der Wissenschaft übrig? — Nichts anderes als sich in der Mitte der Formenwelt zu bewegen, in der Mitte zwischen den beiden entgegengesetzten fernsten Polen, zu denen sie sich auch noch so heiß sehnen mag: Leben und Ewigkeit. Aber diese Mitte ist breit, und hier sollte sie sich um so reicher entfalten und nach allen Richtungen hin ausstrecken. Die Zuständigkeitsgrenzen müssen zwar gewahrt bleiben; aber die Erkenntnistheorie kann nur gewinnen, wenn sie auch die Einzelwissenschaften betrachtet, wie umgekehrt. Eine gegenseitige Durchdringung kann beiden Teilen nur zum Heil gereichen. Und deswegen hat auch die gleichsam in der Mitte der Mitte zu stehen kommende Rechtswissenschaft, wie wir sahen, die Fühlung nach beiden Richtungen hin aufzunehmen, nach oben zur Erkenntnistheorie, nach unten zu den Gegenstandswissenschaften. Diese glückliche, geradezu beneidenswerte Stellung in der Mitte

macht sie — die als langweilig und trocken verschrieene Rechtswissenschaft[1]) — so überaus interessant und vielseitig; jedenfalls hat sie allen Anspruch darauf und bietet ihrerseits dazu willkommene Gelegenheit, nur der Jurist kann seine Muse sich selbst und anderen verleiden. Man bedenke doch aber: Von dieser zentralen Stellung aus ist die Fühlung nach oben wie nach unten nur um so leichter aufzunehmen: mit den höchsten Höhen der Erkenntnistheorie verbindet sie ihr Geltungswert, ihr formaler Charakter — und dieser ist daher nicht ihr Fluch sondern ihr Stolz! —, mit den Besonderheiten der dem blühenden Leben am nächsten stehenden geschichtlichen und soziologischen Wissenschaften dagegen berührt sie sich durch die Objekte ihrer Wertungen — hierin liegt ihr Lebenswert, ihre praktische Nützlichkeit, das gerade Gegenteil der ihr angeblich anhaftenden (von den zahlreichen Spöttern niemals bewiesenen) Lebensfremdheit[2]).

Wohlgemerkt, die Wissenschaften haben sich gegenseitig zu befruchten. Aber wehe, wenn sie ihre eigene Kompetenz überschreiten! Heillose Verwirrung wäre die Folge; Widersprüche und Ungereimtheiten würden zu den absurdesten Ergebnissen führen. Die Wissenschaft würde ihre eigene oberste Gesetzmäßigkeit und damit sich selbst aufgeben — Untergangsstimmung —; das gesamte System der Wissenschaft würde in das Wanken geraten.

Deswegen ist völlig verfehlt die Polemik Kaufmanns gegen die reinliche, systematische Umgrenzung einzelner Wissenschaften durch Kelsen, Sander, Binder, Rickert (82). Gewiß mag Kelsen die Grenzen

---

1) Ganz unangebrachte Worte äußert auch Kaufmann S. 76 über die »schwindende Anziehungskraft der Jurisprudenz auf geistige Menschen, die Geringschätzung, die sie zu verzeichnen hat«, über »den ungewöhnlichen kulturellen Tiefstand eines großen, leider noch immer nicht völlig überwundenen Teiles unserer Rechtswissenschaft« — das alles ist »symptomatisch«; sicherlich trägt die Schuld oder Mitschuld der Neukantianismus. Ach nein! Symptomatisch ist es für die Decadence weiter Volkskreise, für die Herbststimmung, der sogar einer unserer angesehenen Rechtslehrer erlegen ist.

2) In meinen beiden Hauptwerken (Grundlagen des Prozeßrechts 1919, Grundlagen des Strafrechts nebst Umriß einer Rechts- und Sozialphilosophie 1921) habe ich das Recht in dieser seinen zentralen Stellung zu erfassen gesucht und die Verbindung mit der Philosophie wie mit der Praxis aufgenommen. Das zweite Werk knüpft die Fäden weiter zu den äußersten Polen: Ewigkeit und Leben; ich darf auf die dortigen näheren Ausführungen verweisen, zugleich zur Rechtfertigung des hier Gesagten über Metaphysik und Leben (§§ 1, 3, 19, 23/5) sowie über das System der Wissenschaften (§ 3). Vgl. insbesondere die »Tafel der Wissenschaften« im Anhang des zweiten Werkes (nach S. 656).

der Rechtswissenschaft methodisch zu eng abstecken, die Ausscheidung des teleologischen Gesichtspunktes mag nicht berechtigt sein, und insofern mag Kaufmann gegen Kelsen sowohl wie gegen Stammler erfolgreich kämpfen (S. 52/3, 14/5); die »Reinigung« des Rechts von allen teleologischen, ja normativen Gesichtspunkten führt zu einem dürren, wertfreien und lebensfremden Formalismus [1]. Vielmehr ist logizistisch und zwar von Anfang an der Zweck- und Wertgedanke im Rechtssystem zu verankern; dieser hält die Bahn frei einmal nach oben zu den höheren und höchsten Aufgaben des Rechts, des Staats, der menschlichen Gemeinschaft, des menschlichen Daseins, der Welt, sodann nach unten zu den Erscheinungen in der Geschichte und in der Gesellschaft, zu den Gegenständen und Tatsachen, zum Leben. Aber jede Wissenschaft hat in ihrer eigenen Behausung zu bleiben. W e h e i h r , w e n n s i e s i c h s e l b s t u n t r e u w i r d ! Wehe ihr, wenn sie, statt sich nach ihrer eigenen Gesetzlichkeit zu orientieren, bei Nachbarwissenschaften Anleihen aufnimmt! Das Schuldenmachen ist schon immer der Anfang vom Ende gewesen, und wer sich nicht aus eigener Kraft zu helfen weiß, der lebt im Herbst, der erste Nachtfrost wird ihn hinwegraffen.

Haben wir es nicht erlebt, wie die Juristen sich hilfesuchend bei den Naturwissenschaften umschauen? und was ist bei der naturwissenschaftlichen (sog. exakten) Behandlung des Rechts herausgekommen? Was hat die biologische Strafrechtslehre juristisch geleistet? Irrtümer über Irrtümer, die mit Recht belacht und verspottet wurden, sind die selbstverständliche Folge gewesen. Und eine ebensolche Verirrung bedeutet die Behandlung des Rechts nach (beschreibend) soziologischer Methode. Das ist dann eben nicht mehr Rechtswissenschaft, sondern Soziologie — als letztere selbst natürlich berechtigt, denn die Soziologie kann selbstredend

1) Bezeichnend ist übrigens die Reihenfolge der 9 Bücher in Stammlers rechtsphilosophischem Hauptwerk, das Kaufmann anscheinend gegenüber der »Lehre von dem richtigen Rechte«, gegen die sich seine Hauptpolemik wendet, nicht oder jedenfalls weniger berücksichtigt hat. In Stammlers »Theorie der Rechtswissenschaft« wird nämlich im 1. Buch logisch durchaus korrekt der »Begriff des Rechts« und dieser notwendig abstrakt-formal bestimmt, sodann werden die folgenden, in deduktiver Abhängigkeit vom ersten stehenden Bücher ebenso notwendig formal behandelt, bis endlich im 6. Buch die »Idee des Rechts« auftritt und erst ein teleologisch-normatives Element einführt (freilich wird die Idee ebenfalls formal bestimmt und unterscheidet sich von dem Begriff des Rechts nur durch die Hinausschiebung der Gegenwart in eine seinsollende Unendlichkeit). Hierdurch gewinnt das gesamte Gebäude Stammlers — gegenüber seinen beiden früheren Werken — jenen formalen lebensfremden Zug, der die ganze neukantische Rechtsphilosophie in Mißkredit zu bringen geeignet ist.

auch die Gegenstände anderer Wissenschaften (Staat, Recht, Moral, Kunst) zu ihren eigenen machen, wie sich ja die Natur auch ästhetisch, die Kunst auch religiös betrachten läßt. Aber durch die Einstellung eines Gegenstandes unter fremde Methoden und Gesetzmäßigkeiten wird er zu einem Gegenstande dieser fremden Wissenschaften. So ist die Rechtssoziologie keine Rechtslehre sondern Soziologie, wie die Rechtsbiologie keine Rechtslehre sondern Naturwissenschaft ist. Das Recht hat gemäß seinem eigenen Berufe, d. i. seiner Idee, seiner obersten Gesetzmäßigkeit, menschliche Handlungen zu beurteilen auf recht und unrecht; daher hat die Rechtswissenschaft normativen, wertenden Charakter. Ist denn aber die Biologie imstande, ein solches Werturteil zu fällen? niemals. Und ist es die beschreibende Soziologie? ebenfalls niemals. Sie können nur menschliche Handlungen erklären, ihr Entstehen, Werden und Vergehen darstellen, niemals selbst werten. Freilich mögen sie Werturteile (also auch das Recht selbst) als ihre Objekte behandeln; dann können sie aber — und selbstverständlich nur in der ihnen eigenen Weise — auch diese Werturteile nur erklären und beschreiben, aber niemals ihrerseits bewerten. Nur die Rechtswissenschaft vermag Werturteile auf recht und unrecht, wie die Ethik solche auf gut und böse, zu fällen [1]).

Würde man dem von Kaufmann erstrebten Zuge von der Formenlehre in die Welt der Erscheinungen folgen, so würden das

1) Die Grenzregulierung zwischen Recht und Moral ist den Neukantianern nicht so recht gelungen; darin ist Kaufmann S. 56 zuzustimmen. In der Lösung dieses schwierigen und so eminent wichtigen Problems läßt ja Kant durchaus im Stich, und auch Cohen, Natorp und Stammler, die sich wiederholt mit ihm abgemüht haben, sind zu Ergebnissen gelangt, die nicht gut einleuchten. Aber das will nicht besagen, daß das Problem nicht auch auf kritizistischem Wege bezwungen werden kann; gerade eine logokritische, gesamtsystematische Einstellung (unter Berücksichtigung der Einzelwissenschaften) dürfte zum Ziele führen. Ich bin auf Grund induktiver Forschung (im Rahmen der Lehre von der strafrechtlichen Schuld), aber unter Wahrung der transzendentalen Methode immerhin zu einigen Grundsätzen gelangt, ohne mir anzumaßen, mit ihnen Abschließendes geboten zu haben (Grundlagen des Strafrechts S. 551—553). Ich glaube aber, daß die Ethiker noch viel von den Kriminalisten lernen können; die überaus fein ausgebildete strafrechtliche Schuldlehre, jener Haupttummelplatz der Kriminalisten, reizt ja immer von neuem zum Nachsinnen über die Grenzen von Recht und Sittlichkeit; und mit einigen deduktiv gewonnenen abstrakt-formalen Grundsätzen ist natürlich gar nichts bewiesen. Zu fragen ist doch insbesondere: Sind für Recht und Moral gemeinsam oder verschieden: 1. das Objekt der Wertung (Gesinnung, äußeres Verhalten, Erfolg), 2. der Maßstab der Wertung (Uebereinstimmung mit den obersten Zielen der Gemeinschaft, des Individuums), 3. die Instanz der Wertung (Gemeinschaft, Individuum), 4. die Begleitumstände der Wertung (objektive, subjektive)?

Handelsrecht und ein großer Teil des bürgerlichen Rechts zur Nationalökonomie werden, wie das Staats- und Kirchenrecht zu einem Zweige der Gesellschaftslehre. Bei welchen Objekten würde dann aber das Prozeßrecht anlangen? Bei der tatsächlichen Uebung der Gerichte und der Parteien! Und der besondere Teil des Strafrechts? Bei den Handlungen der Verbrecher! —

Jede Wissenschaft hat ihre eigene Gesetzmäßigkeit, die ihr von dem Gesamtsystem der Wissenschaften zugewiesen wird. Das ist die Methodenstrenge, die Stileinheit, die strenge Wissenschaftlichkeit, die der Kantianismus gelehrt hat. Ein und dasselbe Objekt mag verschiedenen Wissenschaften angehören; es wird zum spezifischen Objekt einer Wissenschaft erst unter Einstellung unter die Idee, die Methode, die Gesetzlichkeit dieser Wissenschaft. Das ist der tiefe Sinn der transzendentalen Betrachtung; Erfahrung ist nur durch Einstellung eines Objekts unter eine Form unseres Bewußtseins möglich. Und ohne Einsicht in diese sich immer von neuem bewährende untrennbaren Einheit von Stoff und Form ist wissenschaftliche Arbeit schlechthin ausgeschlossen.

7.

Diese transzendentale Einheit von Stoff und Form, von Gegenstand und Gesetz enthält aber nicht allein eine tiefe wissenschaftliche Erkenntnis, sondern erweist sich als fruchtbar für eine große Reihe von Sonderproblemen, die ohne transzendentale Betrachtung gar nicht lösbar wären [1]). Nur einige Beispiele für diese unerschöpfliche Erkenntnis.

Jede Wissenschaft schafft sich sozusagen selbst kraft ihrer eigentümlichen Gesetzmäßigkeit ihre Objekte, knüpft also nicht notwendig an die in der Natur vorgefundenen, an die sog. wirklichen Tatsachen an. So schafft das Zivilrecht sich einen eigenen Kreis von »Personen«, denen es Rechte und Pflichten zuspricht und Verantwortung auferlegt; das Strafrecht einen eigenen Kreis von »Willensakten«, die es als unrecht und strafwürdig befindet. Das Recht er-

1) In dieser gegenseitigen Durchdringung, der Inverbindungsetzung von Gegenstand und Gesetz hat namentlich Kelsen Hervorragendes geleistet, während bei Stammler die Formenlehre mehr ein beschauliches Sonderdasein führt. Auf diese Verschiedenheit der beiden Autoren hat Kaufmann gut hingewiesen (S. 49). Die Verdienste, die sich Kelsen in seinen »Hauptproblemen der Staatsrechtslehre« (1911) auch für das Strafrecht erworben hat, können gar nicht hoch genug veranschlagt werden.

klärt also, welche Objekte es gleich behandelt wissen will: es stellt dort den physischen die juristischen Personen gleich, hier den Handlungen die Unterlassungen, dem Vorsatz die Fahrlässigkeit. Vergeblich wird die naturalistische, die naiv-realistische Anschauungsweise nach einem »natürlichen«, »realen« Objekt suchen; sie herrscht unter den Juristen noch immer, gebiert die schwierigsten und unmöglichsten Konstruktionen und müht sich auf falschem Wege ganz umsonst ab, zur Klarheit vorzudringen; denn ein Verein und eine Stiftung sind nicht Menschen, nicht natürliche Subjekte, ein Nichttun ist kein Tun, ein Nichtwissen und Nichtwollen kein Wissen und Wollen — sämtlich keine natürlichen Begebenheiten. Umsonst sucht man nach einem natürlichen Etwas, wo ein natürliches Nichts vorhanden ist; die germanistische Theorie von der Verbandsperson entspricht in ihrer Künstelei und ihrem Entstellen der Wirklichkeit genau dem in der Strafrechtswissenschaft immer von neuem anhebenden Bemühen, in dem konkreten passiven menschlichen Verhalten doch noch ein (strafwürdiges) Moment zu entdecken, wo der Mensch handelt, wo er weiß und will. Aber man kombiniere nur einmal das Unterlassungs- mit dem Fahrlässigkeitsdelikt, und man wird die Fruchtlosigkeit jenes Bestrebens einsehen: das unbewußt fahrlässig begangene Unterlassungsdelikt ist als Delikt auf naturalistischem, realistischem Wege schlechterdings unerklärbar, denn der Weichensteller, der des Nachts statt die Weiche zu stellen schläft und deswegen das Eisenbahnunglück verschuldet, tut nichts, will nichts, weiß nichts. An dieser Tatsache ist nicht zu rütteln, und wer gleichwohl ein natürliches Etwas unterschiebt, wo nichts da ist, der vergewaltigt die Tatsachen und gehört zu den mit Recht verspotteten weltfremden Konstruktionsjuristen. Uebrigens ein Anklang an die Denkweise der Romantik und der älteren historischen Rechtsschule nicht anders wie an die Wundtsche Völkerpsychologie und die Spenglersche Geschichtsphilosophie: man suchte hinter den Dingen ein geheimnisvolles Etwas, ein übersinnliches mystisches Wesen, eine wirkende Kraft, einen Volksgeist, eine Kulturseele — längst zu Grabe geläutete und doch immer von neuem, nur in veränderter Gestalt auferstehende Phantasieprodukte.

Phantasieprodukte? Ja; die richtige Erklärung liegt nahe; nur nicht P r o d u k t e der Phantasie sondern d e s w i s s e n s c h a f t l i c h e n D e n k e n s. Das ist der springende Punkt; und die gesamte Problemlage erscheint verändert. Es handelt sich nicht um mystische Realitäten sondern um ein eigenartiges wissenschaftliches Verfahren, das gewisse Konstellationen der Dinge ebenso

behandelt wie gewisse vorhandene andere (!) Dinge, ebenso behandelt hinsichtlich der Wirkungen, der Inhalte, der Ursachen, oder wie sonst. Die Wissenschaft kann nämlich nicht anders als diese konkrete Sachlage so anzusehen, als ob (!) eine andere Sachlage gegeben wäre, und sie setzt dann in dem ersten Falle Größen ein, die auf die Verwandtschaft mit dem zweiten Falle schon sprachlich-terminologisch hinweisen (Volksgeist, Kulturseele, juristische Person, negative Handlung usw.); solche abgekürzte Ausdrucksweisen dienen der Vereinfachung des wissenschaftlichen technischen Apparates, erhöhen mitunter auch (wie bei den Romantikern) die poetische Darstellung. Das darf aber die wahre Sachlage nicht verschleiern. Der deutsche spekulative Geist geht den Dingen auf den Grund; fremde Völker mögen sich mit oberflächlicherem Denken begnügen oder die dichterische Phantasie walten lassen. Die deutsche Transzendentalphilosophie weist den richtigen Weg. Jede Wissenschaft untersteht einer Idee, einer obersten Gesetzmäßigkeit. Sie hat ihren eigenen Beruf, den sie zu erfüllen hat, und schafft sich zu diesem Zwecke ihre Objekte, wie sie sie gerade gebrauchen kann; daher rechnet das Zivilrecht den Verein zu den Personen, das Strafrecht das Nichttun zum Handeln. Die Idee der Wissenschaft konstituiert die Objekte [1]) — wie ja allgemein in gewissem Sinne das Denken es ist, das die Dinge erzeugt (Cohen).

Die Idee ist eben das logische prius vor den Dingen, diese sind ohne jene nicht mög-

1) Dabei ist es interessant zu beobachten, wie die Rechtswissenschaft ihre Objekte gegenüber den natürlichen nicht nur erweitert (worüber der Text handelt), sondern auch einschränkt: nicht die natürlichen (tatsächlich eingetretenen) Erfolge werden einer rechtlichen Beurteilung unterworfen, das Recht hat das Hauptinteresse für die regelmäßig eintretenden (erstrebten) Erfolge, denn auf recht und unrecht kann es nur menschliche Handlungen, nicht Gegenstände der Natur bewerten (weswegen auch nur die adäquate, nicht die natürliche Kausalität für das Recht in Betracht kommt). Im Gegensatz aber wiederum zur Moral fällt das Recht sein Werturteil nicht über den subjektiven, sondern den sog. realen Zweck des Handelnden (Grundlagen des Strafrechts § 12 III 2). — So greift jede Wissenschaft aus der Mannigfaltigkeit des Daseins einen engen Kreis von Objekten heraus, sie nicht unerheblich verändernd und zurechtstutzend. Die Gegenstände der Wissenschaften sind allemal nicht das wirkliche Leben, sondern ein entstelltes. Diese traurige Wahrheit beruht auf erkenntnistheoretischer Notwendigkeit: die Formen vergewaltigen den Stoff, er muß sich in ihren Rahmen fügen, und das geht oft nicht ohne gewaltsames Pressen sowohl wie Dehnen ab. Die stoffhungrigen Lebensfanatiker sollten sich also ins Unvermeidliche schicken; sie können es nicht ändern.

lich, nicht denkbar, nicht wissenschaftlich erkennbar. Die Gesetzmäßigkeit ist das logische prius vor den Erscheinungen; diese sind ohne jene widerspruchsvoll und verworren, nicht denkbar, nicht wissenschaftlich erkennbar. Die Form ist das logische prius vor dem Stoff; dieser ist ohne jene nicht möglich, gibt ohne jene keinen Sinn. Alles nur Wendungen eines und desselben Gedankens, des transzendentalen Gedankens.

Aber wohlgemerkt ebenso auch umgekehrt! — und das ist von den Neukantianern oftmals (z. B. von Stammler, aber nicht von Kelsen) übersehen worden, und insofern trifft die Polemik Kaufmanns zu: die Idee ist ohne die Dinge blutleer und sinnlos, also ebenfalls nicht denkbar, nicht möglich; die Erscheinungen sind unentbehrlich für das Gesetz, der Stoff für die Form. Denn wenn die Außenwelt uns nicht Material darböte, wie kämen wir dann dazu, es zu verarbeiten, das Werkzeug unseres Geistes herbeizuholen, die Idee und die Gesetzmäßigkeit in uns zu erkennen? Und so bewahrheitet sich der alte Satz: Form und Stoff, Gesetz und Erscheinung, Idee und Gegenstand bilden eine untrennbare Einheit; beide sind aufeinander angewiesen.

Und ebenso bewährt sich der dringende Rat: die Einzelwissenschaften können die Erkenntnistheorie nicht entbehren, wie umgekehrt diese nicht jene; beide sind aufeinander angewiesen, das große gewaltige System der Wissenschaften bildet eine unauflösliche Einheit. Einzelwissenschaft ohne Erkenntnistheorie haltlos und wankend, reif für den Verfall, ja unbrauchbar — das zeigen die obigen Beispiele, denen sich noch viele andere und zwar bei näherem Zusehen sicherlich aus allen Sonderdisziplinen beifügen lassen [1]).

1) Einige Fälle prozeß- und strafrechtlicher Natur stellte ich zusammen im § 2 meiner beiden Hauptwerke. Man vergegenwärtige sich etwa das Wesen der materiellen Rechtskraft einer gerichtlichen Entscheidung. Auch das fehlerhafte Urteil schafft Rechtskraft unter den Parteien, d. h. für eine abstrakte Betrachtung besteht natürlich die wahre, seinsollende Rechtslage weiter, sonst käme man ja gar nicht dazu, das Urteil als fehlerhaft zu kritisieren; das fehlerhafte Urteil begründet objektiv nicht etwa neue Rechte (so kann nur der naive Realist sprechen). Aber im konkreten Fall sollen die Parteien das Urteil so ansehen, als ob es richtig wäre; für die konkretprozessuale Betrachtung also begründet das Urteil in der Tat neues Recht für die Parteien. Das sind zwei Lösungen des vielerörterten Problems, die realistisch gedacht nicht nebeneinander bestehen können, weil sie sich widersprechen; transzendental herrscht kein Widerspruch, die Betrachtungsweisen werden zu höherer Einheit im Be-

Ebenso umgekehrt: Erkenntnistheorie ohne Einzelwissenschaft nichtssagend und unbefriedigend, dürr und blutleer, bei näherer Ausgestaltung über Tautologien kaum hinausgelangend — das hat man gegen die Neukantianer mit Verachtung oft genug eingewendet, und namentlich gegen Stammler ist dieser Vorwurf immer wieder und in immer neuen Varianten entgegengeschleudert worden. Selbstverständlich von spezialwissenschaftlichen Schriftstellern, denen ja die ureigentliche Aufgabe und die eng abgesteckten Grenzen der Erkenntnistheorie meist verborgen blieben. Sie sollten sich gesagt sein lassen, daß man eine Einrichtung nicht dadurch bekämpfen kann, daß man sie als untauglich für die Erfüllung einer Aufgabe erklärt, die ihr gar nicht obliegt. Und sie sollten ihre Weisheit nicht als neue ausposaunen, sondern wissen, daß schon längst von fachmännischer Seite derselbe, nur ungleich tiefere Einwand erhoben wurde; kein geringerer als Hegel [1]) hatte gegen Kants kategorischen Imperativ, jenes Prinzip der Maximenhaftigkeit ohne Angabe des Inhalts der Maxime, unter anderem dahingehend polemisiert, daß dieses Gesetz bei seiner Leere und Inhaltslosigkeit nichts weiter besage als die Uebereinstimmung mit sich selbst; doch das mag hier unerörtert bleiben, es ist ja von beiden Streitteilen (den Parteien und ihren Rechtsnachfolgern) genug des Trefflichen erwogen und geschrieben worden, und wir brauchen uns gegen die vielen Unberufenen nicht zu wenden, sie würden der sachlichen Diskussion nicht gewachsen sein, und die Zeit ist kostbar. Gerade die lautesten Schreier sollten bescheiden nebenan stehen.

8.

Die ernsthaften juristischen Forscher wie Praktiker werden aber gebeten, sich folgendes zu vergegenwärtigen. Das oberste juristische Grundgesetz, man nenne es die Idee der Gerechtigkeit und formuliere sie, die ein jeder in seiner Brust trägt, wie man will [2]) — auch bei

wußtsein verknüpft. — Auch der weltbewegende Streit zwischen Kausalität und Willensfreiheit findet auf ähnlichem Wege eine Schlichtung (Grundlagen des Strafrechts § 19).

1) Werke Bd. 15 S. 591 ff. (Duncker & Humblot, 1836).

2) Einige Formulierungen versuchte ich in meiner Abhandlung: Die Möglichkeit eines juristischen Grundgesetzes (Zeitschr. f. Rechtsphilos. Bd. 2, 1919, S. 336ff.). In den Grundlagen des Strafrechts § 12 III (S. 273 ff.) formulierte ich schließlich so: Rechtmäßig ist ein Verhalten, das nach seiner allgemeinen Tendenz dem Staate und seinen Gliedern mehr nützt als schadet.

Stammler [1]) handelt es sich selbstverständlich nur um Formulierungen, um Darstellungsformeln, nicht um konkrete Rechtssätze nach Art von Gesetzbuchparagraphen mit typisch ausgeprägten Tatbeständen inhaltlicher Natur — diese Idee der Gerechtigkeit hat selbstredend von Hause aus nur erkenntnistheoretische Bedeutung, sie ist das allgemeingültige logische prius für alle nur denkbaren konkreten Rechtssätze des Gesetzes- und Gewohnheitsrechts, sie ist ihre erkenntnistheoretische Voraussetzung und zwar zum mindesten ihre regulative Idee. Sie will sich aber weder anmaßen noch herablassen, unter jene dem Wechsel der Zeiten unterworfenen, also nur bedingt gültigen Gesetze zu gehen, sich unter sie zu mischen und mit Vorschriften über den Handelskauf, mit völkerrechtlichen Friedensverträgen, mit Polizeiverordnungen als ihresgleichen zu wetteifern. Sie ist von ihnen wesensverschieden und aus anderem Holze geschnitzt; denn sie ist von der Gottheit, von der Menschenbrust, von der kritisch geläuterten, d. h. »reinen Vernunft« geschaffen; nicht von Ministerialräten, Parteiführern, Polizeipräsidentstellvertretern.

Und dennoch! Sie hat nicht nur Erkenntnis-, sondern auch Wertungsfunktion [2]). Gesetzgebung sowohl wie Rechtsanwendung urteilen zwar nicht offensichtlich und wohl kaum bewußt nach der Idee des Rechts, wenn sie neue Gesetze aufstellen, Fälle der Praxis entscheiden; vielmehr halten sie unter den wesensgleichen Größen Umschau und wählen dasjenige inhaltliche Gesetz, das ihnen als das passendste erscheint, indem der Gesetzgeber im wesentlichen rechtsvergleichende oder dogmengeschichtliche, der Richter im wesentlichen subsumtive Arbeit vollzieht. Aber wie kommen sie dann dazu, gerade dieses und nicht jenes Gesetz als das »passendste« zu wählen? Dem Gesetzgeber bieten sich doch fast immer andere Möglichkeiten, er schwankt hin und her, ob er diesen

1) Die meisten Kritiker Stammlers übersehen, daß das »soziale Ideal« als die »Gemeinschaft frei wollender Menschen« gar nicht ein wirklich zu erreichender Zustand, sondern nur eine Umschreibung der regulativen Idee der Gerechtigkeit sein will. Damit erledigt sich auch zum großen Teil die Polemik Kaufmanns (S. 19). Der Vorwurf des »Unkantisch« schlägt selbstverständlich nicht durch; Stammler würde (hier wie auch vielfach sonst) viel zutreffender nicht als Neukantianer sondern als Neufichteaner bezeichnet werden. — Daß ich übrigens sonst mit Kaufmann in vielem übereinstimme, habe ich früher an anderem Orte gesagt (ZStW. 36, 454); freilich habe ich niemals, auch früher nicht, mit ihm das soziale Ideal in dem »siegreichen Krieg« gesehen.

2) Die Trennung beider Aufgaben ist meist nicht genügend beachtet worden. Vgl. Grundlagen des Strafrechts §§ 12, 15 (S. 233).

oder jenen Gesetzesinhalt prägen soll. Nach welchem Maßstab entscheidet er sich aber für den einen und nicht für den anderen Inhalt? Und nicht anders, wenn auch weniger häufig und weniger offenkundig, steht auch der Richter vor einer schwierigen Wahl; denn rein logisch-subsumtiv paßt ein Fall oft in dieses und zugleich in jenes Schubfach. Welches Fach zieht er auf? er erwägt die möglichen Folgen und entscheidet sich für die gerechteste. Und wonach bemißt er die Gerechtigkeit? Ferner: Bei jeder Subsumtion eines Sachverhalts unter einen gesetzlichen Tatbestand muß notwendigerweise von Besonderheiten des konkreten Falles abgesehen werden. Der Sachverhalt läßt sich gar nicht als ein Ausschnitt aus dem vielgestaltigen Leben mit seiner unübersehbaren Fülle, nicht mit allen seinen Einzelheiten und Eigenheiten erfassen und feststellen, sondern nur in stark vergröberten Umrissen, in entstellten Konturen, in verzeichneten Bildern. Gerade die feinsten, vielleicht manchen Beschauer am meisten interessierenden Besonderheiten bleiben beiseite. Und welche sind das? Der Naturforscher, der Arzt, der Historiker, der Theologe, der Künstler, der Jurist — ihnen allen kann ja ein und derselbe Ausschnitt aus dem Leben zur Behandlung vorgelegt werden —, sie alle werden sich verschieden entschließen; der eine hält diese, der andere jene Merkmale des Falles für die interessantesten, charakteristischsten, wesentlichsten. Und es bedarf wahrlich keines Wortes, daß sich jeder gerade nach seinem eigenen Berufe, nach seinem jeweiligen Ziele richten wird. Diese trivial erscheinende Erklärung ist aber die populäre Wendung des transzendentalen Gedankens: die Idee (d. h. ja Ziel, Zweck, Beruf), die oberste Gesetzmäßigkeit einer Wissenschaft, einer Kunst — sie schafft sich ihre Gegenstände.

Und so schafft sich auch der Richter in jedem konkreten Fall seinen eigenen »Fall«, und er gewiß einen anderen wie der Verwaltungsbeamte, dem derselbe Fall vorgelegt wird — eine abstrus klingende Wendung, die aber so recht deutlich die tiefe Wahrheit zum Ausdruck bringt, daß zur Erkenntnis zweierlei gehört: einmal daß eine Erscheinung von außen dem erkennenden Subjekt vorgelegt, sodann daß sie von ihm geformt werden muß; es ist das alte Lied und doch ewig neu: Form und Stoff gehören zusammen, das eine ist ohne das andere nicht möglich. Und das andere, zuletzt verfolgte Problem: Wonach trifft der Richter diese, der Verwaltungsbeamte jene Auswahl? ja der eine Richter eine Auswahl, die ein anderer nicht treffen würde? man denke nur an die Verschiedenheit von Zeugenvernehmungen; dort wird diese, hier jene Frage gestellt,

dort wird aus der Aussage des Zeugen dieses, hier jenes zu Protokoll genommen, dem Urteilstatbestand zugrunde gelegt. Die Lösung des Problems in allen diesen Fällen ist nicht schwer: der Jurist trifft die Entscheidung — sei es auch nur unbewußt und vielfach nur vorläufig — nach der Idee des Rechts. Und daß die Entscheidung bei Verschiedenheit der Entscheidenden oft so verschieden ausfällt, zeigt nur die ungeheure, den Staat gerade zur Schaffung konkreter Gesetze veranlassende Schwierigkeit der Subsumtion, aber nicht ihre Unmöglichkeit. Wenn sich ein Fall unter ein Abstraktum a subsumieren läßt, so ist natürlich auch die Subsumtion unter ein höheres Abstraktum b, unter ein noch höheres Abstraktum c möglich, und so fort, bis man endlich bei dem alleroberten Abstraktum, der allgemeingültigen Idee, anlangt. Wird nicht diese Möglichkeit am deutlichsten dadurch bewiesen, daß man mitunter u. z. ohne den geringsten Zweifel sagt: diese und nicht jene Entscheidung ist gerecht? oder: diese entspricht zwar dem Gesetz, aber sie ist ungerecht? wie ja auch das Gesetz oft allgemein als ungerecht bezeichnet wird.

Also: Die Entscheidung eines Falles unmittelbar nach der Idee der Gerechtigkeit (nach »richtigem Recht«) ist möglich, wenn auch schwer. Leichter ist die Entscheidung nach einem konkreten, inhaltlichen Rechtssatz, wenn auch diese nicht maschinenmäßig vonstatten geht und zwar um so weniger, je abstrakter der Rechtssatz ist, wie jeder Richter aus Erfahrung weiß. Diese Beobachtung führt zu der Einsicht: je größer die Spannung ist zwischen konkretem Untersatz und abstraktem Obersatz, zwischen Gegenstand und Maßstab der Wertung, um so schwieriger und zweifelhafter die Entscheidung — weswegen sich übrigens auch ein inhaltliches Gesetz leichter als ein konkreter Einzelfall nach der Idee der Gerechtigkeit beurteilen läßt. Und andererseits: je größer die genannte Spannung, um so mehr objektive Gewähr für eine gerechte Entscheidung; denn hier kann den

1) Stammler hat sein formales soziales Ideal so gern mit dem Polarstern verglichen, zu dem der Schiffer aufblicke, nicht um dort zu landen, sondern um seinem Fahrzeug die richtige Bahn zu geben. Und Rümelin und nach ihm viele, die den formalen Maßstab für unbrauchbar halten, haben erwidert, der Polarstern habe noch niemals den Weg gewiesen, wenn man nicht wußte, wohin man wolle. Gut! Der Schiffer will den Hafen x erreichen, er weiß, daß er nördlich von ihm liegt, aber in Nebel und Nacht weiß er nicht die Richtung, dann weisen ihm Polarstern und Kompaß den Weg. Und der Nordpolfahrer steuert nach Stern und Kompaß, ohne daß er zu wissen braucht, welche Häfen er anzulaufen hat. So vermag das Ideal die nächsten erreichbaren empirischen Ziele bekannt zu geben.

Nuancen des Sonderfalles am meisten Rechnung getragen werden, während ein höchst kasuistisch gefaßtes Gesetz dem Richter zwar die Entscheidung leicht macht, ihn vielleicht gar zur Subsumtionsmaschine herabwürdigt, aber um so weniger Spielraum für sein »freies Ermessen«, d. h. für die Berücksichtigung aller Besonderheiten beläßt. Die Kunst des Gesetzgebers besteht in der Wahl der richtigen Mitte; er darf dem Richter nicht zu viel, aber auch nicht zu wenig zutrauen.

9.

Denn es muß zugegeben werden, daß die Entscheidung eines Falles nach der Idee allemal eine gewisse Genialität voraussetzt. Wie der Künstler nicht nach detaillierten Regeln sondern unter Leitung der Idee der Schönheit sein Werk schafft, so vermag auch der Richter die Idee der Gerechtigkeit zum unmittelbaren Richtmaße zu nehmen. Und er muß es; wir sahen oben, daß seine Entscheidung nach dem konkreten Gesetz ein Richten nach der Idee voraussetzt, und das Richten nach der Idee ist mitunter nicht bloß vorläufige sondern geradezu endgültige Arbeit. Was soll er denn beginnen, wenn die Gesetze im Stich lassen, wenn sie lückenhaft und widerspruchsvoll sind? Hier springt die Idee helfend und rettend ein; sie, die göttliche Stimme, kann ja nicht versagen. Die Leuchte erlischt nicht. Wenn alles andere ihn verläßt, sie verläßt ihn nicht.

Aber sie zu erkennen, sie in sich zu vernehmen und erst recht sich nach ihr zu entschließen, ist nur solchen beschieden, die einen genialen Blick, einen Sinn für das Richtige besitzen. Auch der Jurist, der so viel subtile Kleinarbeit zu verrichten hat, auch er sollte ein Fünklein von Genialität in seinen Adern tragen und großzügig, den Blick auf das Ganze richtend, urteilen. Auch das sollten sich jene Schreier gesagt sein lassen, die namentlich über Stammlers Lehre, aber grundsätzlich wohl über die Erkenntnistheorie überhaupt achselzuckend hinwegschreiten als über etwas »praktisch durchaus Wertloses«. Sie ahnen nicht, daß sie sich mit derartigen Anwürfen selbst ein übles Armutszeugnis ausstellen.

Selbst der Jurist sollte über ein Fünklein von Genialität verfügen. Ohne Genialität kann Großes nicht geleistet werden. Auch der Kaufmann, der weite Pläne anlegt und ausführt, muß eine geniale Persönlichkeit sein. Genial in ihrem Sinne waren viele unter den alten römischen Juristen. Genialität ist nicht das Gegenteil von exakter Arbeit sondern ihre notwendige Voraussetzung und Ergänzung. Der fleißigste und korrekteste Subsumtions- und Kon-

struktionsjurist verfehlt trotz aller Genauigkeit nicht selten das richtige Ziel, er arbeitet sich von Station zu Station etappenweise vor, und wenn er aus dem Wald ins Freie tritt, so sieht er sich an falscher Stelle.

Genialität überspringt die Zwischenglieder und trifft gleichwohl das richtige; denn sie ist von vornherein auf das Ganze und auf die obersten Gesetzmäßigkeiten eingestellt. Ein um so höherer Grad von Genialität ist erforderlich, je größer die Spannung ist, von der ich oben sprach, die Spannung, der Abstand, die Differenz zwischen Stoff und Form, zwischen Gegenstand und Gesetz, zwischen Erscheinung und Idee, zwischen Einzelheit und Allgemeinem. Daher wird die höchste intuitive Kraft erfordert, um in Verbindung zu setzen die äußersten Antipoden, die wir kennen lernten: Leben und Ewigkeit. Metaphysik ist intuitive Erkenntnis und ist lediglich genialen Persönlichkeiten vorbehalten. Aber auch ein nicht geringes Maß von Genialität muß man besitzen, um die beiden anderen, einander um einen Grad näher stehenden Antipoden in Verbindung zu setzen: Erkenntnistheorie und Gegenstandswissenschaft, während von dem Zentralpunkt der Normwissenschaften die Fühlungnahme nach oben wie nach unten verhältnismäßig noch am leichtesten vonstatten geht — wiederum eine glückliche, beneidenswerte Stellung der Rechtswissenschaft.

Man glaube nicht, daß das geniale Schaffen allein von Glück und Zufall abhängt; man lege nicht die Hände in den Schoß und warte auf eine höhere Stunde der Eingebung. Heiße und energische Detailarbeit auf dem Gebiet der Einzelwissenschaft muß vorangehen, damit der Boden bereitet werde, auf dem der geniale Einfall erwachsen kann. Tritt hinzu noch ein gewisses Maß von Erfahrung im Richten und eine scharfe unentwegte Selbstkontrolle, so wird das Entscheiden nach dem allgemeingültigen Maßstab von Erfolg begleitet sein. Nicht anders steht es ja mit der Anwendung der großen ewigen Werte, des Wahren, des Schönen und des Guten; wer seinem Gewissen folgt, muß kämpfen und irren, bis er schließlich doch den richtigen Weg findet.

Idee — du hoher, herrlicher Name! Leuchtender, ewiger Stern des Himmels in der Nacht des Erdenwallens! Der Mensch muß sich erst gleichsam die Berechtigung erwerben, um dich als Leitziel für sein Handeln nehmen zu dürfen — die Berechtigung erwerben durch Edelsinn des Herzens, durch Weißglut der Arbeit, durch Genialität des Blickes. Er muß zuallererst die Fähigkeit gewinnen, dich überhaupt zu erkennen, sodann die andere,

nach dir ein Handeln zu beurteilen, und endlich muß er — und das ist das Schwerste von allem — eine Höhe der Sittlichkeit erklommen haben, die ihm allein ein Recht gewährt, die stolzen Worte zu sprechen: ich bedarf nicht mehr fremder Anleitungen, fremder Stützen und Hilfen; ich richte mich fortan nach der allgemeingültigen Idee des eigenen Bewußtseins [1]).

Sicher ist, daß diese Lebenseinstellung die Vorbedingung der wahren Glückseligkeit ist, der eigenen persönlichen wie der eines ganzen Volkes. Möge der deutsche Idealismus zum Gemeingut des deutschen Volkes werden! dann wird es wieder aufsteigen aus Nacht zum Licht. Deutscher Idealismus ist die Lehre Kants und seiner Nachfolger, die Lehre von der Einheit der Ideen mit dem Leben, die Lehre von den Ideen als der transzendentalen Voraussetzung der Erscheinungen, zugleich aber als unendlicher, nie zu erreichender Aufgabe allen menschlichen Handelns. Darin besteht ja die immense kulturelle Bedeutung des Kantianismus, daß er dem Menschen die höchsten Ziele weist, daß er ihn anspornt zu einem unablässigen Streben nach Vollkommenheit, zu einem ruhelosen Sichabmühen um ein Besseres, zu einem rastlosen Ringen nach Klärung, nach Einheit und Harmonie, nach felsenfester unverbrüchlicher Gewißheit. Die abstrakte Form gilt es mit immer neuem konkreten Inhalt anzufüllen; diese Einheit der Erkenntnistheorie mit den Einzelwissenschaften besagt ein ewiges Werden, einen unentwegten Aufstieg. —

Das alles ist ungefähr das Gegenteil von dem, was Kaufmann sagte [2]), wenn wir uns seiner eingangs wiedergegebenen Worte erinnern; er beklagt die Erkenntnistheorie ohne Wahrheitsbegriff usw. Gewiß wird er auch in seinem neuen Lande vergeblich nach der Wahrheit Umschau halten. Wohlan, ich werde es ihm mit einem Worte verraten, was Wahrheit ist. Wahrheit ist das, was seit Jahrtausenden die Wissenschaft zu ergründen sucht. Und dann sei er an Lessings unvergängliche Worte erinnert, daß die Wahrheit selbst bei Gott sei, während dem Menschen nur das unermüdliche Streben nach Wahrheit zukomme [3]). Die Wahrheit ist eine unendliche Auf-

1) Die beiden vorstehenden Absätze sind entnommen meinen Grundlagen des Strafrechts S. 374. Daselbst (§ 15) finden sich nähere Ausführungen über die praktische Verwertbarkeit erkenntnistheoretischer Grundsätze und das Erfordernis der Genialität.

2) Vielleicht glaubt er es selbst nicht. Bei näherem Nachprüfen seiner selbst wird er, wie ich meine, sich noch als Kantianer fühlen.

3) Theolog. Streitschr., Duplik 1778 I a. E.

gabe der Wissenschaft, während die Einzelwissenschaften diesen Formalbegriff Schritt um Schritt mit Inhalt auszufüllen haben. Es ist das alte Lied von der unlöslichen Einheit der Erkenntnistheorie mit den Einzelwissenschaften. — Doch Kaufmann stellt (auch das ist ein Zeichen der Zeit) hohe Ansprüche an die alten Machthaber: die Erkenntnistheorie soll mit einem Male geben, was sie gar nicht zu geben vermag; und kann sie nicht mit einem Zauberwort das Weltengeheimnis enthüllen denen, die jetzt so unbescheiden geworden sind, die Forderung zu erheben, dann . . . nun dann mag sie abdanken. Revolution.

10.

Den Blick auf das gewaltige Ganze, auf das Gesamtsystem der Wissenschaften, gelenkt zu haben, gehört mit zu den größten Verdiensten des Neukantianismus. Gewiß ist im Interesse des Fortschritts der exakten Forschung eine Arbeitsteilung unerläßlich, und so wird es denn auch weiter bleiben wie bisher: die einen werden sich der formalen Erkenntnistheorie, die anderen einer Spezialwissenschaft widmen, sei es einer Gegenstands- oder einer Normwissenschaft. Aber keine Wissenschaft darf den Blick vor ihren Schwestern verschließen. Das System der Wissenschaften ist eine große mächtige Einheit von ungeheurer Wucht und Schwere. In ihm sprüht der göttliche Funke aus der unermeßlichen Ferne der Ewigkeit hinab in das blühende Leben. Und die Wissenschaften, in der Mitte stehend, haben den hohen Beruf, ihn in Empfang zu nehmen und nach unten weiterzuleiten. Und sie haben ihn in Glut zu halten, damit er das Leben auch weiterhin erhelle. Auf der Durchdringung des Lebens von den allgemeingültigen ewigen Ideen beruht die deutsche Zukunft, und in der Bewährung der Idee der Gerechtigkeit auf Erden liegt auch ferner die Aufgabe der Rechtswissenschaft beschlossen.

Der deutsche Wald steht entblättert da. Aber im Herbste rauscht es wie Frühlingsahnen . . .

Die Erkenntnis der Werte und das Vorrecht der Bejahung.

Betrachtungen, angeknüpft an Max Webers Lehre von der Wertfreiheit der Wissenschaft

durch

Jonas Cohn (Freiburg i. Br.)

Die wissenschaftliche Haltung hat uns gegen die Wissenschaft selbst mißtrauisch gemacht, das leidenschaftliche Verlangen nach einem Leitstern des Lebens stößt auf den Willen, nichts Unbewiesenes anzunehmen; oft begegnet sich in denselben Menschen strengste Kritik mit entschiedenstem Streben nach Glauben, die alten Erscheinungen eines gläubigen Skeptizismus tauchen in neuen Formen auf. Da aber bei den meisten der Glaube sich nicht einfach einer der alten, überlieferten Formen anschließen kann, so tritt an Stelle der Unterwerfung die Willensentscheidung. Seit Nietzsche pflegt man dort, wo die Erkenntnis zu Ende zu sein scheint, aus stolzer Willkür heraus Werte zu setzen. In dieser Lage wird die Grundfrage aller Philosophie, wie weit es möglich ist Werte wissenschaftlich als gültig zu erweisen, zu einer dringenden Angelegenheit auch des Lebens. Diese Frage muß streng gestellt und rein gelöst werden. Vorbedingung dafür ist der Kampf gegen die Halbheiten und Vorurteile, durch die sich der Durchschnitt der Gelehrten den Ernst des Problems verdeckt, ein Kampf, den Max Weber seit Jahren mit Leidenschaft geführt hat. In diesem Manne waren in seltener Reinheit und Stärke zwei entgegengerichtete Kräfte vereinigt, ein ungestümer Tatwille und ein unerbittlich nach Wahrheit strebender, weit ausschauender Forschergeist. Das Große an ihm war, daß seine gewaltige persönliche Energie sich selbst bändigte und zu sachlicher Haltung umwandte. In der Leidenschaft, mit der er die leidenschaftslose Sachlichkeit der Wissenschaft vertrat, äußerte sich sein ganzes Wesen. Eine sachliche Darstellung und Prüfung seiner Lehre, längere

Zeit vor seinem Tode geplant, wird darum auch jetzt die seinem Andenken gebührende Ehrfurcht nicht verletzen.

Max Weber hat die Forderung, Werturteile aus der Tatsachenwissenschaft fernzuhalten, zuerst für die Wirtschaftswissenschaft aufgestellt. Gerade die Nationalökonomie umschließt, wie sie gewöhnlich getrieben wird — und aus praktischen Gründen wohl auch getrieben werden muß — sehr verschiedene Bestandteile. Sie enthält eine nach Strenge wenigstens strebende Theorie, geschichtliche und statistische Einzelforschung, technisch praktische Anweisungen, und sie will vielfach der Wirtschaftspolitik Normen geben. Namentlich Schmoller, zu dessen Schülern auch Max Weber gehörte, hat ethische Erwägungen bestimmend in sie eingeführt. Dadurch aber mußte sich die besondere ethische Urteilsweise bestimmter Stände und Parteien störend in die Reinheit der wissenschaftlichen Diskussion einmengen. Ungeprüfte Werturteile wurden als selbstverständlich hingenommen und, was Max Webers Gerechtigkeitsgefühl besonders verletzte, eine der möglichen Richtungen glaubte allein wissenschaftlich berechtigt zu sein und zog aus diesem Glauben praktische Folgerungen. Hier setzte Max Webers Kritik ein. Selbst ausgesprochener Parteimann und Vertreter ganz bestimmter Ideale, war er sich doch bewußt, daß seine Ideale nicht aus der Tatsachenforschung hervorgegangen waren und sie nicht beeinflussen dürfen. Er forderte strenge Trennung und setzte es durch, daß in den Satzungen der von ihm mit gegründeten Gesellschaft für Soziologie ausdrücklich alle ethischen, religiösen, ästhetischen Ziele ausgeschlossen wurden. In den Diskussionen dieser Gesellschaft war er der strenge Wächter dieses Ausschlusses. Es konnte nun nicht ausbleiben, daß sich hieran eine wissenschaftstheoretische Erörterung anschloß; denn ganz zweifellos enthalten die Begriffe, mit denen die Kulturwissenschaften arbeiten, irgendwie etwas in sich, was auf Werte hinweist. Das konnte und wollte Max Weber um so weniger leugnen, als er Rickerts Theorie der Geschichtswissenschaft in sich aufgenommen hatte. Daß also Wertbeziehung das Auswahlprinzip aller historischen Kulturwissenschaften ist, daß Begriffe wie Staat, Wirtschaft, Kunstwerk ohne Beziehung auf Werte gar nicht gebildet werden können, ist für ihn selbstverständlich. Aber mit Rickert trennt er Wertbeziehung und Wertung. Wenn ich vom Staat rede, setze ich bestimmte Wertbeziehungen voraus; aber ob ich diese Werte schließlich bejahe oder verneine, ob ich den Staat als den irdischen Gott verehre oder als das absolute Uebel verabscheue, das ist für alle Tatsachenuntersuchungen unwesentlich. Ja, auch die

technisch praktische Anwendung allgemeiner Kulturwissenschaften, sofern sie möglich ist, bleibt davon unberührt. Die technische Regel sagt nur: wenn Du dies Ziel erreichen willst, mußt Du dieses Mittel oder eines unter diesen Mitteln wählen und je nach der Wahl des Mittels wirst Du die oder jene ungewollten, vielleicht Deinem Willen widerstrebenden Nebenerfolge mit bewirken. Ob Du das Ziel wollen sollst, ob Dich unerwünschte Nebenerfolge der allein zu Gebote stehenden Mittel vom Verfolgen des Zieles abhalten sollen, darüber schweigt jede technische Erwägung. Wenn Wertentscheidungen durch die Wissenschaft abgelehnt werden, so heißt das natürlich nicht, daß die Tatsache der Herrschaft bestimmter Werte unter bestimmten Menschen keinen Gegenstand der Wissenschaft abgibt. Was ein bestimmter Mensch oder was bestimmte Menschengruppen oder was Menschen im allgemeinen unter bestimmten Umständen wollen, werten, verabscheuen, ist ein durchaus berechtigter Gegenstand der Forschung. Aber hier treten die Wertungen als Tatsachen auf; der Untersuchende steht ihnen so unparteiisch gegenüber wie Spinoza den Leidenschaften, deren Mechanik er erforscht. Nur allerdings durch eine Mechanik von Vorstellungen und Trieben werden wir dem Verhalten wertgeleiteter Menschen nicht gerecht werden können. Wir verstehen Menschen erst, wenn wir uns in sie hineinversetzen. Und hierzu dient, wie Max Weber nachgewiesen hat, neben dem unmittelbaren, vielleicht auch wissenschaftlich verfeinerten Einleben in ihre Mimik im weitesten Sinne des Wortes [Satzrhythmus, Schreibart, Schriftform, ja jede Willenshandlung überhaupt hat eine mimische Komponente] die Vergleichung ihres wirklichen Verhaltens mit einer rationalen Konstruktion. Denn wenn wir aus gleichen Voraussetzungen denken, sind wir einander gleich. Man kann daher das wirkliche Verhalten eines gegebenen Menschen gleichsam messen an der Konstruktion eines Wesens, das nur e i n e n Zweck, diesen aber mit voller Konsequenz und unter vollkommener Kenntnis aller Umstände verfolgt. Eine solche Konstruktion ist zum Beispiel der Wirtschaftsmensch der klassischen Nationaloekonomie. So entstehen, nach dem Ausdruck Max Webers, I d e a l t y p e n, denen sich die Realität mehr oder minder nähern kann, die aber ideal nur sind im Sinne eines Maßstabes unseres Erkennens, nicht im Sinne einer Forderung an das wirkliche Verhalten. Wenn man abgeleitet hat, was aus der Anerkennung bestimmter Werte bei einer bestimmten Lage und bestimmten Einsichten oder Vorurteilen folgt, so kann man das wirkliche Verhalten der Menschen mit dieser Konstruktion vergleichen und auf diese Weise die herr-

schenden aber nicht deutlich gewordenen Wertungen herausarbeiten. Solche Wertkonstruktionen können praktische Bedeutung gewinnen, indem sie uns Klarheit über unsere eigenen Wertungen und die unserer Gegner verschaffen, indem sie die Folgen einer Wertungsweise unerbittlich verdeutlichen, die Konflikte zwischen der Anerkennung verschiedener Werte, die wir bejahen, enthüllen. Unsere Stellungnahme wird so aus einer blinden eine sehende, und in der Diskussion mit anders Wertenden werden wir uns der Gründe unserer Verschiedenheit bewußt und können Möglichkeit und Grenzen gemeinsamer Arbeit bestimmen.

Weber hat ausführlich nur über die Einzelwissenschaften in ihrem Verhältnis zum Werte geredet. Ueber philosophische Fragen, soweit sie nicht wissenschaftstheoretisch sind, hat er sich selten und mit Zurückhaltung geäußert. Aber aus seinen letzten Schriften, insbesondere aus dem Vortrage über »Wissenschaft als Beruf«, den er vor dem freistudentischen Bunde in München 1919 gehalten hat, geht doch hervor, daß er auch der Philosophie, wenigstens solange sie Wissenschaft bleibt, die Fähigkeit einer Entscheidung über Werte abspricht. Eine strenge und schmerzliche Resignation erfüllt diesen Vortrag. Die Wissenschaft hat die Welt entzaubert und sich selbst in ihrer fortschreitenden Spezialisierung unfähig gemacht, der Welt einen Sinn zu geben. Was sich heute als »Prophetie« ausgibt, ist meistens kläglich literatenhaft. Vielmehr müssen wir die Einsicht, daß keine Entscheidung über letzte Werte durch die Wissenschaft möglich ist, ertragen, müssen als wissenschaftliche Menschen uns begnügen, Spezialisten zu sein und müssen uns als Handelnde aus reiner Willenssetzung heraus für eine Partei entscheiden. Die Unterscheidung zwischen wissenschaftlicher und prophetischer Philosophie, die man z. B. bei Jaspers findet, geht wohl auf Max Weber zurück. Danach kann wissenschaftliche Philosophie nur die verschiedenen möglichen Wertungen und Wertsysteme entwickeln; erst wenn der Philosoph den Anspruch macht Prophet zu sein, darf er zwischen ihnen entscheiden. Diesen Anspruch hat Weber nicht erhoben, aber für sich selbst hat er Entscheidungen getroffen und hat von jedem Entscheidungen gefordert. Praktisch also ist er kein Relativist gewesen; soweit aber die wissenschaftliche Philosophie allein in Betracht kommt, muß er doch in bezug auf alle nicht logischen Werte als Relativist betrachtet werden. Einen solchen Wertrelativismus hatte vor Weber z. B. Georg Simmel in seinen früheren Schriften vertreten und andere waren ihm darin

gefolgt [1]). In den letzten Jahren haben Kantorowicz und Radbruch eine relativistische Rechtsphilosophie, Jaspers eine relativistische Psychologie der Weltanschauungen entwickelt. Bei Radbruch nimmt der Relativismus die besondere Gestalt an, daß die verschiedenen staatlich gesellschaftlichen Wertungen als Prinzipien verschiedener Parteien angesehen werden und daß so eine unparteiische Parteienlehre möglich erscheint. In ähnlicher Weise will Weber politische Stellungnahme gerade aus der wissenschaftlichen Lehre von der Politik ferngehalten wissen.

In einem bestimmten Sinne kann man jene Abtrennung der Werturteile von der Wissenschaft als rationalistisch einordnen, wenn man nämlich diesen Ausdruck anwendet auf alle Lehren, die sich die Gestalt deutlicher Bewußtheit genauer Rechenschaft und beweisbarer Behauptungen geben. Dieser weitere Sinn von Rationalismus ist von dem engeren durchaus zu unterscheiden, nach dem Rationalismus die Lehre ist, die den Gehalt des Erkannten der Vernunft entstammen läßt. Besser nennt man jenen weiteren Umfang von Systemen rationalisiert. Max Weber weiß nun aber und hat es in seinen Aufsätzen zur Religionssoziologie wiederholt ausgesprochen, daß aller Rationalisierung letzte irrationale Bestandteile zurunde liegen. Auch hinter seiner eigenen Lehre von den Wertungen sind diese zu finden, und er hat sie mindestens teilweise selbst als solche bezeichnet. Das eine ist die Ueberzeugung von dem Eigenwerte rein wissenschaftlicher Arbeit, eine Ueberzeugung, die er selbst als unbeweisbar, aber als notwendige Voraussetzung jeder wissenschaftlichen Arbeit hinstellt. Außerdem jedoch steht hinter Webers großer Resignation eine Anschauung vom Beruf unserer Zeit, die er vollkommen auszusprechen nicht für gut befunden hat, die wir aber in Worte zu kleiden versuchen müssen. Der Schmerz über den Mangel an herrschenden Werten, wie sie sonst aus einer einheitlich anerkannten Religion sich ergaben, soll nicht betäubt werden durch die falsche Ruhe in irgendwelchen Standes- und Klassenkonventionen, die man sich als absolut gültig vortäuscht, ebensowenig aber durch irgendeine der Surrogate für Prophetie, die heute jeden an reinliches Denken und menschliche Qualität Gewöhnten anwidern. Nur wenn das heilsame Gefühl der Not nicht durch Opiate gelindert wird, kann echte Erlösung kommen, die niemals aus dem

---

1) So hatte ich in meiner Habilitationsschrift: Beiträge zur Lehre von den Wertungen Zeitschr. f. Philos. Bd. 110, 1897 einen Relativismus für außerlogische Werte behauptet und abgeleitet, welche Aufgaben unter dieser Voraussetzung der Wertwissenschaft bleiben. Der Text zeigt, daß und warum ich diese Stellungnahme heute für unrichtig halte.

Wissen, die überhaupt kaum aus einer in bestimmten Bildungsformen festgelegten intellektuellen Schicht hervorgehen wird. Dieser tiefere Sinn der Abtrennung der Werte von der Wissenschaft ist selbst wertgeleitet. Und sogar die bei dieser Charakteristik der Gegenwart mitbehaupteten Tatsachenurteile hat Weber gewiß nicht für streng bewiesen angesehen. Der ganze Gedankengang gehört also nicht der wissenschaftlichen Theorie an, und diese bleibt bestehen, auch wenn man ihm nicht beistimmt. Es war hier nötig davon zu reden, weil eine bedeutsame Gegnerschaft, die Weber gefunden hat, sich nur so ganz verstehen läßt. Wer überzeugt ist, daß der Anfang eines echten Lebens inmitten der chaotischen Gegenwart vorhanden ist, der muß gerade gegen die halb unausgesprochene überwissenschaftliche Ueberzeugung Webers sich wenden. Unter den verschiedenen Gruppen, die solche Zuversicht hegen, ist durch die Person ihres Führers und durch vornehme Haltung ausgezeichnet der Kreis Stephan Georges. Manche Aeußerung in jenem Vortrag klingt so, als sei sie gegen die prophetische Haltung in Georges neueren Aeußerungen gerichtet, dessen dichterische Reinheit und Größe Max Weber übrigens durchaus anerkannte. Dem so herausgeforderten Kreise der »Blätter für die Kunst« entstammt Erich von Kahlers Abhandlung »der Beruf der Wissenschaft«. Nicht eigentlich gegen Max Weber, dessen Person und Leistung nach Gebühr geehrt wird, ist diese Schrift gerichtet, sondern gegen unsere Wissenschaft im allgemeinen, deren Ohnmacht Webers unerbittliche Folgerichtigkeit nur enthüllt habe. Diese Wissenschaft wird aus dem Gefühl einer Neues wollenden, Neues schon sehenden Jugend heraus die »alte« Wissenschaft genannt. Ihr wird vorgeworfen, daß sie, statt im Geiste Platons gestaltete Ideen zu schauen, nur tote Begriffe drechseln kann. In diese Sphäre des leblosen Begriffs gehört die lebens- und wertfremde Wahrheit ebenso hinein, wie der vom Sein getrennte Wert. Scheinbar wird Relativismus, wie die Pragmatisten das tun, auch auf die Wahrheit ausgedehnt. Aber das ist nicht die letzte Meinung. Wahrheit ist nicht in den vom Leben getrennten Sätzen abstrakter Wissenschaft sondern nur im Leben und den dem Leben entsteigenden Gestalten und Gebilden eines konkreten Denkens. Unsere Aufgabe ist, aus tiefer Versenkung in unser besonderes Wesen und unsere eigenartige Lage zu erkennen, was uns not tut. Durchaus nicht soll aufgegeben werden, was an strenger Zucht des Geistes in unserer Forschung nachwirkt, aber das Ziel ist zu ändern. Wir sollen nicht unter gleichgültige, allgemeine Begriffe unterordnen, nicht das Lebendige in abstrakte Schemen zerzupfen, sondern aus

der Fülle unseres Lebens heraus Standbilder aller großen Gestalten der Vergangenheit schaffen und sie in einem Gesamtbilde der Welt wie in einem Pantheon vereinen. Wir wissen wohl, daß andere Zeiten Neues an der Vergangenheit erblicken werden, aber unsere Aufgabe bleibt, das bildhaft herauszuarbeiten, was wir als das Wesentliche sehen und dessen voller Anblick uns not tut. Nur diese gestaltschaffende Arbeit wird als echte Wissenschaft anerkannt; Zerlegung und Rechnung behält nur im Dienste der Technik ein untergeordnetes Recht. In der Sphäre der Lebensformung sind abstrakte Begriffe, wie die voneinander und vom Sein getrennten Werte, zu verwerfen. Trennung und Gegensatz etwa von schön und gut ist nur ein Symptom der Zersetzung. Außerhalb der Gestaltung des einmaligen und einheitlichen Lebens herrscht Zersetzung und Tod. Fragt man, wie sich Kahler und die, in deren Namen er spricht, die Leistungen künftiger Wissenschaft denken, so wird man auf Gundolfs Goethe verwiesen. Man ist erstaunt; denn das Verlangen nach Maßstäben für praktisches Handeln bleibt so unbefriedigt. Der an sich nicht unberechtigte, aber billige Spott auf unsere sämtlichen politischen Parteien bemäntelt doch nur diese Lücke. Gerade wenn einem noch Max Webers mächtige Stimme im Ohre tönt, klingt die Sprache Kahlers trotz ihrer Erregtheit in ihrer hieratischen Pracht lebensfern. Man fühlt sich, wenn man ihn liest, dem lauten Getriebe enthoben und in eine vornehme Bibliothek versetzt. Während wieder und wieder das Wort »Leben« ertönt, erinnert man sich an Lessings Ausspruch, daß wir nur von den Vorzügen reden, die wir nicht besitzen. Aber jenes Versagen in der Normierung des Lebens beweist nicht, daß Kahler unrecht hat. So wenig er Max Webers Argumente irgendwie entkräftet, das Gefühl bleibt bestehen, daß das Nebeneinander der verschiedenen Werte, die Fremdheit des Wertes gegen das Seiende nicht im letzten Sinne berechtigt sein könne, mögen sie auch für eine gewisse Schicht wissenschaftlicher Betrachtung fast selbstverständliche Voraussetzungen sein. Allerdings ist es gewiß keine bösartige moderne Erfindung, daß wir nur diskursiv denken können und klarer, harter Begriffe bedürfen. Auch sollte man sich um das zu bestreiten am allerwenigsten auf Platon berufen. Am überhimmlischen Orte hat die Seele die Ideen wie lebendige Gestalten erschaut, aber dieses Schauen hat zugleich die Klarheit begrifflicher Erkenntnis besessen, und zu einer Wiedererinnerung an das Geschaute hilft nur das strengste Denken. Wohl sagt Platon im 7. Brief, daß der zündende Funke der entscheidenden Einsicht dem Schüler nicht mitgeteilt, daß nur sein Aufflammen vorbereitet werden kann.

Aber diese Vorbereitung hat der Verfasser des Parmenides und des Sophisten in der strengsten, begrifflichen Form durchgeführt. Nur weil er das tat, ist er der Vater reiner Wissenschaft und großer Philosophie geworden, und wir folgen seiner Spur, wenn wir jetzt, um Max Webers Thesen nachzuprüfen den mühsamen Weg begrifflicher Erörterung nicht verschmähen.

Wir dürfen dabei einiges beiseite lassen, was in den Ausführungen Max Webers beträchtlichen Raum einnimmt. Er möchte dem Hochschullehrer das Eintreten für bestimmte Werte am liebsten verbieten. Eine solche Norm folgt, wie Max Weber selbst weiß, nicht logisch aus seiner Theorie, sondern erst dann, wenn man bestimmte Ansichten über den Beruf der Universität in der Gegenwart hinzunimmt. Mit dem philosophischen Grundproblem, das uns beschäftigt, haben diese Forderungen, so bedeutungsvoll sie nach anderer Richtung sind, nichts zu tun. Aus Webers Theorie folgt nur, daß jeder sich bemühen soll, Werturteile und Tatsachenurteile als solche zu bezeichnen und über ihre Grenzen keinen Zweifel zu lassen. Sieht man von diesen mehr praktischen Fragen ab, so kann man drei verschiedene Probleme unterscheiden. Erstlich: können die Einzelwissenschaften Wertentscheidungen geben, zweitens: vermag die Philosophie letzte Wertgeltungen zu beweisen und drittens: welches ist nun die Leistung der Philosophie für die praktische Wertentscheidung des Lebens?

Alle Wissenschaft, ob es nun Wert- oder Seinswissenschaft ist, erstrebt Beweisbarkeit und überindividuelle Geltung jedes ihrer Sätze. Wenn man also unter Wertung die unbegründete und zufällige Stellung des einzelnen wertenden Menschen versteht, so hat sie in der Wissenschaft keinen Platz. Daß der volle Mensch aus dem wissenschaftlichen herausbricht, mag persönlichen Reiz haben, wissenschaftlich genommen ist es nur Fehlerquelle. Es bleibt hier wie gesagt, die praktische Frage beiseite, ob es richtig ist, vollmenschliche Aeußerungen und wissenschaftliche zu verbinden. Jedenfalls aber ist auch bei solcher Verbindung zu fordern, daß nur das Wissenschaftliche mit dem Anspruch der Wissenschaft auftritt, daß eine deutliche Scheidung beider Bestandteile mit allem Ernst erstrebt wird. Dies gilt auch für die Wertwissenschaften; denn sofern sie Wissenschaften sind, wollen sie gültige Sätze aufstellen, Sätze über Wertgeltung, die von dem Belieben eines jeden ebenso unabhängig sind wie von seiner Individualität. Die Frage ist, ob oder in welchen Grenzen es solche Sätze gibt, d. h. ob Wertwissenschaften möglich sind. Die Einzelwissenschaften jedenfalls und insbe-

sondere die Seinswissenschaften sind keine Wertwissenschaften. Bei den Naturwissenschaften, vor allem den allgemeinen und grundlegenden, Physik und Chemie, besteht darüber weder Zweifel noch Streit. Aus ihren Begriffen, die alles Werthafte ausscheiden, ist sowenig ein Wert zu gewinnen, wie aus dem Kontoauszug einer Bank Freude oder Enttäuschungen abzulesen sind, die sich der Schuldner für das abgehobene Geld verschafft hat. Der einzige Einwand, der hier möglich ist, könnte daher genommen werden, daß die Abstraktion von allen Werten als gleichmäßige Wertung alles Seienden verstanden wird, in dem Sinne etwa, in dem Spinoza und Leibnitz »perfectio« und »realitas« gleichsetzen. Aber mag diese Andacht zum Existierenden der persönlichen Haltung zahlreicher Naturforscher entsprechen, mag sie jenen Forschern noch so viel Glück und Wärme geben, der Naturwissenschaft als solcher bleibt sie außerwesentlich. Zudem ist eine solche Ausdehnung und Nivellierung des Wertes weit eher dem ästhetischen und religiösen als dem ethischen Verhalten benachbart. Für unser Handeln kann nur Wertunterscheidung, nicht allgemeine gleichförmige Wertung alles Seienden Maß und Richtschnur geben.

Alle Kulturwissenschaften, systematische wie historische, bedürfen einer Wertbeziehung als eines Auswahlprinzipes. Diesen Satz können wir hier einfach voraussetzen, da wir jedenfalls mit Weber und seinen Anhängern in seiner Anerkennung übereinstimmen. Die Wertbeziehung leitet die Auswahl des Wesentlichen, bestimmt aber nicht die Natur der in jene Wissenschaften eingehenden Urteile. Dafür ist vielmehr die Art der im Urteile bejahten oder verneinten Relation entscheidend. In allen echten Werturteilen ist diese Relation selbst werthafter Art. Das wird, wie überhaupt das Verständnis der Urteilsrelation, durch das vieldeutige Hilfsverbum »sein« einigermaßen verdeckt. Es sieht so aus, als sei das Urteil: »diese Handlung ist gut« seiner Urteilsrelation nach von derselben Art wie das andere: »dieser Baum ist grün«. Aber während das »ist« im zweiten Falle die Bedeutung einer Merkmalszuschreibung hat, bedeutet es im ersten Falle Wertgeltung. Deutlicher ist das, wenn man Vorzugsurteile etwa mit Größenurteilen vergleicht. In den nicht philosophischen Kulturwissenschaften handelt es sich nie um solche Urteile. Die Art der Abgrenzung der Gegenstände aber und das Auswahlprinzip für die Bedeutung des Urteils selbst im Zusammenhang der Wissenschaft ändert an der Natur des Urteils gar nichts. In dem Satze, »das Vorbild des Lionardo hat Raphaels Malweise bestimmt«, mag der Begriff der Malweise, mag die Beso derheit der Malweise

Lionardos ohne Beziehung auf ästhetische Werte unfaßlich sein, die Urteilsrelation, die eine Abhängigkeit der Malweise Raphaels von der Lionardos ausspricht, ist eine reine Seinsrelation. Daß wir bei der Erforschung von Kultur-Zusammenhängen ganz anders menschlich beteiligt sind als bei der Untersuchung von Naturvorgängen, macht die Forderung, Werturteile fernzuhalten, nur noch dringlicher; denn die Versuchung, das Hochgewertete auch als das Wirksame, das Erwünschte als das Wahrscheinliche anzusehen, wird dadurch verstärkt. Man entgeht dieser Gefahr gewiß nicht dadurch, daß man die psychologisch natürliche Einstellung durch eine Gegeneinstellung verbessern will und nun, gleichsam aus Trotz gegen sich selbst, die Ohnmacht des Gewerteten behauptet. Vielmehr nur das strenge methodische Bewußtsein von der Notwendigkeit aus allen Urteilen über tatsächliche Aehnlichkeit, Struktur oder Kausalität jede Vorliebe oder Abneigung fernzuhalten, kann helfen.

Aber die Einzelwissenschaft in ihrer Vereinzelung ist nicht das Letzte, und ebensowenig ist mit der bloßen negativen Behauptung, daß die wertbezogene Natur der Gegenstände den Charakter des Urteils nicht bestimmt, das Problem, das in der Wertbeziehung, verbunden mit der Erforschung des Seienden liegt, schon gelöst. Hier wie überall gewinnen wir den natürlichen Uebergang von der Einzelwissenschaft zur Philosophie durch Untersuchung der Voraussetzungen der Einzelwissenschaften selbst. Das erste ist, zum Bewußtsein zu bringen, was von den Einzelwissenschaften nur vorausgesetzt und mitgesetzt wird, das zweite, zu erforschen, was diese Voraussetzungen für das Ganze des Erkennens bedeuten. Das erste hat Rickert mit seiner Lehre von der Wertbeziehung zum großen Teil geleistet. Was an dieser Lehre manchen verwirrt, ist der mehr im Worte »Wertbeziehung« als in Rickerts Lehre als solcher begründete Anschein eines rein äußerlichen Verhältnisses zwischen den die Auswahl leitenden Werten und den Tatsachen. Diese Aeußerlichkeit trifft doch nur für die mehr peripheren Gegenstände einer Kulturwissenschaft zu, wenn etwa einem Kriegshistoriker an der geographischen Beschaffenheit des Kriegsschauplatzes das und nur das wichtig ist, was die Bewegung, Ernährung und Deckung der Truppen begünstigt oder stört. Das Kriegsgerät dagegen ist selbst geschaffen zum Zwecke des Krieges, und in den Trägern der Kriegshandlung, in den Heerführern, den Truppen auch in der nicht kämpfenden Bevölkerung ist sein Auswahlprinzip ebenfalls lebendig. Wer Geschichte des römischen Staates schreibt, für den ist jedes Ereignis und jede Person so weit wichtig, wie sie zur Ausbildung oder

zur Umbildung, zum Wachstum oder Verfall dieses Staates beiträgt. Der römische Staat ist nun gewiß kein Wert, aber er ist ein Kulturgut, eine Macht- und Rechtsordnung, also durch die Werte bestimmt, die in den allgemeinen Kulturgütern, Macht, Recht und Ordnung liegen. Für den Historiker, soweit er nur Historiker d. h. Einzelwissenschaftler ist, bleibt seine eigene Stellung zu diesen Kulturgütern unwesentlich. Ob er insbesondere dem umstrittensten der Teilgüter des Staates, der Macht, Eigenwert, bloßen Wirkungswert oder Unwert zuspricht, ist gewiß nicht für seine Person, gewiß nicht für die Farbe seiner Darstellung, wohl aber für den wissenschaftlichen Gehalt seiner Forschung gleichgültig. Und dasselbe gilt von seinem Urteil darüber, ob die Völker ausgleichende und Völker verbindende Wirkung des Imperium romanum die Menschheit gefördert oder geschädigt hat. Davon bleibt nicht nur der geschichtliche Zusammenhang unberührt, sondern auch das Urteil darüber, was zur Geschichte des römischen Staates gehört oder nicht gehört. Aber selbst ein Historiker, der sich nun bemühte dieses alles auch aus seiner Darstellung zu entfernen, würde eine Gruppe von Werturteilen nicht entbehren können. Auch er würde davon reden müssen, daß dieses dem römischen Staate günstig, jenes ungünstig gewesen sei, daß dieser Staatsmann ganz im Sinne des römischen Staates gehandelt habe, jener nicht. Ja noch mehr, jene wertbezogene Realität, »römischer Staat« genannt, ist in einigen Teilen seiner Geschichte mehr, in anderen minder vorhanden gewesen — ein Satz, dessen logische Analyse gewiß nicht leicht ist. Wir kommen ihr vielleicht näher, wenn wir zwei Arten wertbezogener Begriffe von Realitäten unterscheiden, gemäß der Weise, in der sich der Wert mit der Einheit der Realität verbindet. Diese kann vom Wert ganz unabhängig bestehen. Der Fluß Tiber, der Meeres-Strand haben für den römischen Staat eine Bedeutung. Sie werden in einer Geschichte dieses Staates vorkommen, so weit sie seine Entwicklung beeinflußt haben. Aber der Tiber und das Meer sind als geographische Einheiten von diesen Bedeutungen ganz unabhängig. Und ebenso unabhängig vom römischen Staate sind alle Vorgänge an ihnen. Der Tiber fließt, das Mittelmeer bespült seine Ufer, der Strand hebt oder senkt sich, ob es nun einen römischen Staat gibt oder nicht, ob er blüht oder vergeht. In solchen Fällen treten in eine geschichtliche Wissenschaft Begriffe von Naturobjekten durch äußere Beziehung auf Kulturgüter ein, und sie werden hier genau so weit aufgenommen, wie diese Beziehung reicht. Aehnlich kann es sich auch mit Begriffen verhalten, die einer anderen dem römischen Staate äußeren Wertsphäre angehören, wenn man

etwa nach der Bedeutung der griechischen Literatur oder des Christentums für den römischen Staat fragt. Ganz anderer Art ist augenscheinlich die Beziehung auf den Wertkomplex, der im römischen Staate liegt, wenn wir den Begriff des römischen Bürgers betrachten. Ein römischer Bürger ist als solcher nur denkbar durch die Rechte und Pflichten, die ihm der römische Staat gibt und auferlegt. Gewiß, der einzelne Bürger existiert als Mensch weiter, auch wenn er seine Eigenschaft als römischer Bürger verliert. Aber je wichtiger diese Eigenschaft für ihn war, um so weniger bleibt er ohne sie derselbe. Hier handelt es sich also nicht um einen Begriff, der unabhängig vom Werte gebildet, sekundär auf den Wert bezogen ist, sondern um einen, der ohne den Wert gar nicht gebildet werden kann. Der Ausdruck »Wertbeziehung« kennzeichnet diese zentraleren Begriffe der Kulturwissenschaften nicht genügend. Wohl können wir sagen, daß die in ihnen gesetzten Seinselemente auf einen Wert bezogen sind; der ganze Begriff aber besteht nur durch den Wert als eine Einheit. Die Wertbeziehung tritt also als Einheitsmoment in den Begriff selbst hinein; wir müssen daher von werthaltigen Begriffen reden. Den Staat beziehen wir auf ihm äußere Werte, wenn wir etwa untersuchen, was er für die Dichtung bedeutet und leistet; wenn wir aber Staatsgeschichte treiben oder Staatssoziologie, dann sind die Werte, die er in sich trägt, das was den Zusammenhang bestimmt. Richtig bleibt trotzdem, daß die Urteile in diesen Wissenschaften keine Werturteile sind; aber in den von den Begriffen gemeinten Realitäten sind jene Werte irgendwie als Antriebe wirksam. Unwesentlich ist dabei, ob die entscheidenden Werthaltungen nur in der Form von Trieben lebendig, ob und inwieweit sie zu Klarheit des Bewußtseins gebracht sind; genug, irgendwie sind sie in der Realität Staat, nicht nur im Begriff Staat vorausgesetzt. So mögen wir denn auch diese Realität werthaltig nennen, wenn wir nur beachten, daß es für den Staat und seine innere Werthaltigkeit ganz gleichgültig ist, wie ich, der Betrachtende, mich zu ihnen stelle. Werthaltig in diesem Sinne bleibt die Staatsmacht, auch wenn wir sie als böse an sich verabscheuen. Sogar wenn ich einen feindlichen Staat, oder wenn ich als Anarchist den Staat überhaupt zu zerstören arbeite, hebe ich die hier gemeinte Werthaltigkeit des Staates nicht auf. In dieser Wertanerkennung, auch bei feindlicher Entgegenstellung, liegt eine Antinomie, deren grundsätzliche Behandlung und Lösung vielleicht am besten gelingt, wenn wir den weitesten Kreis wertbeziehender Wissenschaft aufsuchen, dessen leitende Werte daher auch die ärmsten sein müssen. Diesen Kreis aber bildet die

Biologie, über die vorher bei der Uebersicht der Wissenschaften absichtlich hinweggegangen wurde. Auch hier soll nur soweit von ihr die Rede sein, wie das in unserem Zusammenhange nötig ist. Wir brauchen dafür die so strittige Frage nach dem Erklärungsprinzip der Lebensvorgänge gar nicht zu berühren: gleichviel ob man mit physikalisch-chemischen Geschehensgesetzen auskommen will, ob man irgend eine der Formen des Vitalismus für begründet hält oder ob man im Leben eine Schranke für wissenschaftliches Erklären sieht — schon um die eigentümlichen Gegenstände der Biologie begrifflich zu fassen, bedarf man eines Ganzen, auf dessen Erhaltung, Wachstum, Entfaltung und Fortpflanzung es ankommt. Dies »es ankommt« darf nun gewiß nicht persönlich genommen werden. Tut man dies und fragt man, wem es denn auf dieses Ganze ankommt, dann gerät man freilich in eine eigentümliche Verlegenheit; denn des Betrachters Interesse bleibt natürlich ganz belanglos, das Lebewesen selbst ist nicht allgemein als selbstbewußt vorauszusetzen, und wenn man etwa geneigt ist zu sagen, es kommt »der Natur« auf das Lebewesen an, so ist die naive Metaphysik dieser Antwort doch wohl deutlich, ganz abgesehen davon, daß die Natur mit Lebewesen Verschwendung treibt, es ihr also mindestens auf das einzelne Lebewesen nicht anzukommen scheint, sofern man sich schon einmal eine solche Personifikation erlauben will. Vielmehr müssen wir uns erinnern, daß wir wissenschaftstheoretisch fragen, und dürfen dann sagen, daß eine Erkenntnis des Gegenstandes »Leben«, ja schon eine Formulierung der das Leben betreffenden Probleme ohne ein solches durch die Lebenswerte zusammengehaltenes Ganzes nicht möglich ist. Das Lebenszentrum ist Wertzentrum, gleichviel, ob ich, dieser individuelle Mensch, oder vielleicht auch ob jeder Mensch die Vernichtung bestimmter Gattungen von Leben, z. B. des Ungeziefers, will. Deutlicher als am Zentralbegriff selbst wird das vielleicht an dem abgeleiteten Wertbegriff: Gesundheit. Ich kann Pathologie der Mäuse studieren zu dem Zwecke, eine recht verderbliche Infektionskrankheit zu finden, durch die ich die Mäuse vernichten will. Trotzdem bleibt Gesundheit ein Wert, auch wenn es sich um Mäuse handelt.

Man kann also sagen, daß im Lebewesen, dem Gegenstande der Biologie, gewisse Werte sichtbar werden. Das Verhältnis von Lebewesen und Gesundheit zeigt zugleich, daß auch Urteile über Erfülltheit oder Unerfülltheit von Wertforderungen ganz unabhängig von der eigenen »Wertung« des Forschers gefällt werden können. Auch wird an diesem Falle deutlich, daß Realitäten, die mit innerer

Notwendigkeit auf einen Wert bezogen werden, die in diesen Werten enthaltenen Forderungen noch ebensogut erfüllen wie unerfüllt lassen können. Wir müssen bei jedem Wertbegriff die Bedingungen seiner Anwendbarkeit von den Bedingungen seiner Erfülltheit unterscheiden. Der Wert »Gesundheit« ist nur auf Lebewesen und auf alle Lebewesen anwendbar. Aber Lebewesen können ebensowohl gesund wie nicht gesund sein. Auf dieser Unterscheidung beruht die Möglichkeit von Werturteilen, die von persönlicher Wertung ganz unabhängig bleiben. Dieser Satz ist auf Kulturwerte übertragbar. Römischer Bürger etwa ist ein Individuum kraft einer gewissen rechtlich festgesetzten Zugehörigkeit zum römischen Staate. Sie schließt bestimmte Pflichten ein und fordert zur Erfüllung dieser Pflichten bestimmte Eigenschaften. Wer seine Pflichten schlecht erfüllt, wer die notwendigen Eigenschaften nicht besitzt, bleibt deshalb römischer Bürger, solange ihm dieser Charakter nicht rechtlich abgesprochen ist, aber er ist ein minderwertiger, schlechter römischer Bürger. Dieses Urteil läßt sich rein objektiv fällen, ganz gleich welche Stellung der Beurteilende zu dem Wertkomplexe besitzt, der im Begriff »römischer Bürger« eingeschlossen liegt. Ein kynischer Philosoph ist ein schlechter römischer Bürger, das müßte selbst der Kyniker zugestehen, nur daß er hinzufügen würde, es sei unendlich mehr wert kynischer Philosoph als römischer Bürger zu sein. So liegen auch im Begriffe »Kunstwerk« gewisse Forderungen, die das schlechte Kunstwerk unerfüllt läßt, während sie für alles, was nicht Kunstwerk ist, einfach nicht bestehen. Wir haben also zwei Gruppen von Eigenschaften, deren eine die Zugehörigkeit zu einer Klasse bedingt, auf die ein Wert bestimmter Art überhaupt anwendbar ist, während die zweite die Erfüllung des Wertes in sich trägt. Wir müssen also die eine der Klassen wertbezogener Begriffe, die wir früher unterschieden haben, nämlich die als »werthaltig« bezeichnete, wiederum in 2 Klassen trennen, in die weitere, die wir als »wertanspruchs-haltig« und die engere, die wir als »wert-erfüllt« bezeichnen können. Da sich die Eigenschaften beider Gruppen wie Anspruch und Erfüllung zueinander verhalten, so besteht gewiß hier ein innerer Zusammenhang. Der Fahnenflüchtige, der von Iugurtha bestochene Senator, der Catilinarier ist ein römischer Bürger, solange ihm das Bürgerrecht nicht aberkannt ist, aber er erfüllt die Forderungen nicht, die im Begriffe des römischen Bürgers liegen.

Diese ganze Analyse soll zunächst nur zeigen, wie wenig der wirkliche Sachverhalt in solchen Fällen damit beschrieben ist, daß man von einer »Wertung« oder gar vom »aufsetzen eines Wertakzentes« redet,

Wendungen, die besonders Jaspers bevorzugt. Es ist gewiß eine sehr wichtige und bemerkenswerte Tatsache, daß ich imstande bin, auf etwas Wert zu legen oder nicht Wert zu legen, daß ich etwas in sich Gleichgültiges, indem ich es z. B. zum Symbol einer mir zukommenden Achtung mache, mit einem Wertakzent auszeichnen kann, umgekehrt etwas in sich Werthaltiges durch eine vergleichgültigende Stellungnahme aus dem Bereich der mir wichtigen Werte auszuschalten vermag. Aber um diesen Tatbestand handelt es sich hier gewiß nicht. Wenn ich etwas als gutes oder schlechtes Kunstwerk erkenne, so zeichne ich nicht äußerlich etwas als wertvoll aus, sondern der Wert ist der begrifflich abgegrenzten Realität wesentlich. Es ist nicht, wie wenn ich mich im Walde gehend dafür entscheide, ob ich einen bestimmten Baumstamm in mein Haus verbauen will, sondern, wie wenn ich den vom Zimmermann für mein Haus gelieferten Balken darauf hin prüfe, ob er brauchbar ist oder nicht. So erst verstehen wir auch das Verhältnis des Forschers in einer Einzelwissenschaft zu den in ihren Begriffen enthaltenen Werten. Weder der Biologe noch der Historiker hat das Gefühl, einen Wert an eine ohne diesen Wert bestehende Realität heranzubringen. Vielmehr entdeckt oder sieht er ihn an der Realität. Nun ist ganz gewiß das individuelle Bewußtsein des Forschers keine Norm für die wissenschaftstheoretische Analyse. Wie jeder Handelnde, so sieht auch der Forscher, sogar der Philosoph, falls er einen Rest von Naivität bewahrt, nur die nächsten Ziele seines Denkens, das ein Handeln ist, deutlich. Die letzten Voraussetzungen und Werte, den Sinn seines Handelns überhaupt trägt er nicht in der Form von verdeutlichten Begriffen und Urteilen, sondern als Antriebe des handelnden Denkens in sich. Sonst wäre es ja auch nicht möglich, daß später Geborene einen Denker besser verstehen, als er sich selbst verstanden hat. So wird man auch gegen unsere vorige Behauptung einwenden mögen, daß die Geltungsart der in historischen und biologischen Begriffen enthaltenen Werte nicht mit der Art ihrer Bewußtwerdung im Geiste des Forschers identisch zu sein brauchte. Aber gerade die Möglichkeit einer Divergenz kann für die Auffassung solcher Fälle nicht gleichgültig sein. Die in werthaltigen Gegenständen mitgesetzten Werte bilden erst die besondere Einheit dieser Gegenstände, ähnlich wie die Kategorien erst die Einheit der realen Gegenstände überhaupt bilden. So wenig es einen Körper ohne Kategorie der Substanz, ein Geschehen ohne Kategorie der Kausalität gibt, ebensowenig gibt es einen Organismus, in dem nicht der Wert Leben steckt, ein Kunstwerk ohne Anspruch auf ästhetischen Wert. Für den indivi-

duellen Geist des Forschers, der stets in kategorial geformten, und wenn er Biologe oder Kulturwissenschaftler ist, in wertgeformten Gegenständen denkt, wird daher der Wert am realen Gegenstande sichtbar, genau so, wie Substantialität oder Kausalität an der Einheit des Dinges oder des Geschehens sichtbar werden. Dabei erscheinen die Werte zunächst gebunden an den besonderen Gegenstand und seine Eigentümlichkeit. Es gehört immer neues Erkennen dazu, einen Wert auch unter ganz veränderten Bedingungen der Verwirklichung wieder zu erkennen. Wie nur der Geist, der im besonderen Sinne der Naturwissenschaft Kausalität sucht, naturwissenschaftliche Kausalzusammenhänge entdeckt, so bedarf es einer bestimmten Einstellung, die erst auf einer gewissen Stufe gegeben ist, um bestimmte Werte oder Wertausprägungen zu entdecken. Forscher und Forschungsgegenstand sind so zugleich einander entgegenstehend und aufeinander angewiesen. In dieser Dualität spiegelt sich die ursprüngliche Zweiheit von Denkform und Denkinhalt wieder, aber so, daß auf beiden Seiten konkrete, aus beiden Urbestandteilen gemischte Ganze stehen, nur mit entgegengesetzter Dominante.

Die Ausdehnung des Bereiches sichtbarer Werte ist recht wohl der wachsenden Herrschaft strenger naturgesetzlicher Kausalität zu vergleichen, und beides hat für die Weltanschauung verwandte Folgen, die sich wohl auch miteinander verbinden. Nur daß überall, wo Wert sichtbar wird, das ganze Sein des Menschen in sehr viel stärkere Schwingungen gerät. Am deutlichsten tritt das hervor bei den allgemeinsten Werten, die dem Leben als solchem anhaften. Die Allverbreitung der werthaltigen Wertgrundlage des Lebens ergreift den Menschen als ein Schauer. Schon auf frühester Stufe, wo er überall ein unbestimmtes, mächtiges, dämonisches Leben um sich spürt, wird er von der Mischung von Verwandtheit und Fremdheit gepackt, zunächst gewiß weil er in dem fremden Leben seinem eigenen Wohl feindliche Mächte fürchtet. Aber sogar wenn man nur aus Rücksicht auf das eigene Wohl Scheu trägt, die Dämonen und unbestimmten animistischen Mächte zu verletzen, liegt darin zugleich die Anerkennung, daß jedes Leben in sich ein Recht gleicher Art besitzt wie das eigene. Was in der allverbreiteten Scheu vor dem Blute und dem Toten, in der Notwendigkeit der Reinigung des Totschlägers vereinzelt wirkt und an der eigenen Gefahr deutlich wird, das wird auf späteren Stufen grundsätzlich erkannt. Es kommt die Zeit, wo der Mensch vor dem Leben nicht mehr in diesem oder jenem Falle, sondern grundsätzlich und ein für allemal erschrickt. So bilden die Denker der Upanischaden das Erbe ihrer zaubergläu-

bigen Ahnen zu etwas Neuem um. Ueberall ist Leben, überall wird Leben verletzt, woran aller Wert hängt, das erscheint als das wertloseste, weil ihm die beiden Merkmale zukommen, mit denen der Mensch Wertlosigkeit zu verbinden pflegt, Allverbreitung und Vergänglichkeit. Die große Negation, die in Indien ihre Herrschaft gewinnt, konnte so umfassend nur werden, weil eine Wertschichtung, eine Messung des Lebens an überlebendigen Werten, in Indien wohl in Ansätzen vorhanden war, aber nicht wirklich durchdacht wurde. Alle Bewegungen, die man in Europa und Vorderasien mit den indischen vergleichen möchte, unterscheiden sich von ihnen durch eine bewußte Wertschichtung innerhalb des Irdischen, eine Schichtung, die nicht aus der Nähe des Irdischen am Erlöschen seiner Konkretheit abgeleitet ist sondern sich auf die im Vergänglichen verkörperten Werte gründet. Irgendwie ist dieser Unterschied nicht nur im Platonismus und Neuplatonismus, sondern auch in der verschiedenen Formen okzidentaler Mystik vorhanden, sogar noch wo sie sich dem indischen Typus nähert. Auf ganz anderer Grundlage indessen kommt es auch in Europa zu einer Wertnivellierung. Der Naturalismus macht Leben zu bloßem Geschehen, überlebendigen Wert zu bloßem Leben. In Indien wird der immanente Wert des Lebens, weil mit Vergänglichkeit verbunden, in Unwert verkehrt und dieser Unwert auf das Sein übertragen. In Europa wird um der Erkenntnis, und zwar um einer beherrschenden Art von Erkenntnis willen alles Leben zu Sein, aller Geist zu Leben herabgesetzt, und da man den Wert nicht entbehren kann, bleibt das Sein als einziger Wert übrig und wird zum Wertmaßstab. Die Negation richtet sich hier nicht gegen Sein oder Leben, sondern umgekehrt gegen Wert und Wertunterschied. Nicht darf uns hier die geschichtliche Bewegung beschäftigen, innerhalb deren S p i n o z a auf Maximen der Naturwissenschaft stoische Unerschütterlichkeit und in tieferer Schicht seine gegen alles Einzelne gleichgültige Alliebe begründet; uns soll die geschichtliche Erinnerung nur dazu dienen, einen Gedanken lebendiger zu machen, der jetzt ausgesprochen werden muß. So sehr jede Form der Nivellierung, die indische wie die europäische als Negation gesehener Unterschiede verdächtig ist, so sehr ahnen beide Arten etwas Richtiges. Nur wer erblickt hat, vermag vor dem Erblickten zu erschrecken und sich, weil er dem Schrecken entgehen will, davon abzuwenden. Das Opfer am Einzelnen, das Spinoza seiner Alliebe bringt, ist eben Opfer. Nicht zufällig hat gerade der große Nachfolger Spinozas, L e i b n i z , zuerst mit voller Bewußtheit ausgesprochen, daß das Positive das Wahre ist, daß jeder Philosoph in dem

recht hat, was er bejaht, in dem unrecht, was er leugnet. Diese tiefe Einsicht konnte bei Leibniz nicht voll zur Geltung kommen, weil die mit Negation so notwendig verknüpfte rein quantifizierende Erkenntnisart auch in seiner Lehre unbedingt herrscht. Er ist so positiv gewesen, wie dies im 17. Jahrhundert möglich war; und gerade darum ist sein Ganzes niemals voll verstanden worden.

Wir müssen hier grundsätzlicher fragen und uns besinnen, wo denn überhaupt die Negation ihr Recht und ihre Bedeutung hat. Dabei werde diese Frage zunächst für das Seiende gestellt und erst dann auf Werthaftes angewendet. Was erlebt wird oder in einem Erlebten als notwendig herausgehobener Bestandteil liegt, kann nur gesetzt werden; seine Negation ist sinnlos. Das gilt streng allgemein und für das Erleben jedes Erlebenden. Der Vorzug der eigenen Erlebnisse vor den fremden ist doch nur ein zufälliger des Erfahrens, kein sachlicher des inneren Rechtes. Was im Traum, in der Halluzination, in der Phantasiewelt des Märchens auftritt, ist als solches ebenso anzuerkennen, wie der Schlag, der den Nagel trifft oder wie die messende Feststellung des Physikers. Negiert kann immer nur die Beziehung des einzelnen Gegenstandes auf andere Gegenstände oder auf ein bestimmtes Bereich werden. Was wir negatives Existenzurteil nennen, ist nur Negation einer Bereichszugehörigkeit. Das mag wie eine Binsenwahrheit klingen, aber wenn man mit vollem Ernst diese Binsenwahrheit durchsetzen will, so muß man eine uralte, nie überwundene Gewohnheit der Philosophie endgültig beseitigen. Es ist nicht mehr möglich, was sich den Ansprüchen eines irgendwie gerichteten Denkens nicht fügen will, durch eine Negation auszumerzen, wie es Parmenides am großartigsten, alle Späteren mit wachsender Vorsicht und Einschränkung, aber doch immer wieder getan haben. Sogar Hegel, vielleicht der positivste aller Denker bisher, hat vom Zufälligen, d. h. von dem, dem er keinen vernünftigen Sinn abgewinnen konnte, abschätzig gesprochen, wie von etwas, um das sich der Denker nicht zu kümmern hat, weil es im höheren Sinne nicht ist oder nicht wahrhaftig ist. Daß der ganze Fixsternhimmel in diese Sphäre des nicht wahrhaft Seienden fällt, war vielleicht die Rache dessen, was hier beseitigt werden sollte. Scheinbar ist es eine spezielle Angelegenheit der Logik, daß nur volle Urteilsmaterien negiert werden können, und daß eine Urteilsmaterie nie ein bloßer Gegenstand, sondern stets eine Relation zwischen Gegenständen ist. Aber logische Sätze sind nie gleichgültig für die letzten Fragen der Philosophie. Negation schichtet, ordnet, weist vom falschen Platze hinweg und fordert auf, den richtigen zu suchen. Darin liegt

ihr ungeheurer und doch immer nur sekundärer Wert für die Erkenntnis. Jede Negation hat nur den Sinn, zu bestimmteren Positionen zu führen.

Wir können hier diese Sätze nicht in der Strenge formulieren, deren sie in einem System der Logik bedürften, und noch weniger können wir ihre Folgerungen entwickeln. Der Grundsatz vom Vorrecht der Bejahung und der ihn ergänzende von der ordnenden Bedeutung der Negation, oder wenn man sich lieber technisch ausdrücken will, das Prinzip der Prävalenz des Positiven ist hier nur zu dem Zwecke für das Seinsgebiet formuliert worden, damit seine Bedeutung für das Gebiet der Werte erörtert werden kann. Einer solchen Uebertragung stehen nämlich Schwierigkeiten entgegen, die in den Eigenschaften des Wertes liegen. »Sein« im allgemeinsten Sinne erträgt keinen Gegensatz; alles Nichtsein bedeutet immer nur nicht-so-sein, nicht-dies-sein, nicht-in-diesem-Zusammenhange-sein. Kein Zufall ist es, daß in der Naturphilosophie der Griechen das Nichtsein und der leere Raum gleichgesetzt, d. h. als nicht seiend etwas sehr Seiendes eingeführt wurde. Jeder Wert dagegen hebt das, woran er haftet, aus dem Gleichgültigen heraus, setzt es dem Wertwidrigen entgegen, wobei alles Gleichgültige wertwidrig sein kann, wenn es ungehörig ins Wertgebiet eintritt. Will man Wertbegriffe von Seinsbegriffen allgemein unterscheiden, so kann man das kaum anders tun, als dadurch, daß jedem Werte ein Unwert entspricht, jeder Wert scheidend wirkt, während Seiendes einfach »ist«. Entgegensetzung und Schichtung sind Funktionen und Merkmale des Wertes. Die Schichtung ist dabei von zweierlei Art: es sondert sich zuerst das im Sinne eines Wertes Bedeutsame von dem in diesem Sinne Bedeutungslosen, und es sondert sich zweitens innerhalb des Bedeutsamen das Wertvolle vom Wertwidrigen; so gewinnt im Wertbereiche die Negation positive Bedeutung. Nur vermittels ihrer läßt sich überhaupt der Wert als Wert erkennbar machen, und im Wertbereich zeichnet sie das Wertwidrige aus, das doch in anderem Sinne ebenso positiv ist wie das Wertvolle. Wie eine vollständige Theodizee die Existenz des Teufels rechtfertigen muß, so kann der Satz von der Prävalenz des Positiven nur gelten, wenn er auch der Negativität ihre positive Rolle zuweist. Ja es scheint dann fast, als komme er ins Seinsgebiet nur hinein, um eine falsche Uebertragung von Wertschichtungen zu hindern, als handle es sich hier gar nicht um ein Vorrecht der Bejahung, sondern um das alleinige Recht eines Daseins, das von ja und nein unabhängig

ist. Denn Prävalenz eines Gliedes ist doch nur möglich, wo auch das andere Glied irgendeine Valenz hat. Ins Seinsgebiet tritt die Negation vom Werte her ein; wenn man Negation den Wächter der Ordnung nennt, so ist damit schon das Sein verlassen. Im bloßen Sein ist auch die Ordnung einfach da. Erst wenn Ordnung Wertprinzip wird, wenn ein Ordnung durchschauender und Ordnung schaffender Intellekt vorausgesetzt wird, kann aus der Ordnung ein Wertprinzip werden, kann eine Unordnung sich der Ordnung entgegensetzen. Die zentrale Stellung des Lebens zeigt sich gerade darin, daß in ihm Wert und Sein sich verbinden. Das Leben hat alle die Eigenschaften, die wir für ein Wertbereich als wesentlich erkannt haben. Jedes Lebendige hebt sich aus einer gleichgültigen Umgebung ab. In ihm selbst ist alles auf seine Ganzheit bezogen. Diese Ganzheit erscheint als Wert und von ihr aus lassen sich verschiedene Paare von Wert und Unwert ableiten. Sie zeigen zugleich die verschiedenen Typen, die bei Wertpaaren vorkommen. Das Leben kann stark oder schwach sein, hier gibt es eine gleitende Skala. Es kann andererseits alles, was ins Bereich eines Lebendigen tritt, danach beurteilt werden, ob es das Leben fördert oder hemmt. Hier erscheint ein schroffer Gegensatz, außerhalb dessen nur das Gleichgültige bleibt; denn ein ausschließender Gegensatz sagt hier so wenig wie irgendwo sonst, daß alles sich unter eines der Glieder des Gegensatzes stellt, sondern nur, daß das, was überhaupt ins Bereich der Gegensätzlichkeit tritt, in die zwei entgegengesetzten, einander ausschließenden Klassen geordnet werden kann. Geht man von der Scheidung von Wert und Sein aus, so ist Leben das Gebiet, in dem beide zusammentreffen; geht man von der Einheit aus, so ist Leben der Anfang, die Ungeschiedenheit, die aus sich selbst heraus jene Scheidungen setzt. Mit dem Leben tritt die Negation als ein Positives ins Sein hinein. Man könnte einwenden, daß es doch auch in der Physik negative Größen gibt. Aber hier handelt es sich immer nur um entgegengesetzte Geschehensrichtungen, und welche Richtungen man positiv, welche negativ nennt, ist ganz gleichgültig, während Wachstum und Abnahme, Erhaltung und Zerstörung eines Lebendigen die positive Richtung überall als solche hervortreten lassen. Wenn wir in irgendeinem Falle einer nicht lebendigen Naturerscheinung gegenüber eine der entgegengesetzten Richtungen als positiv empfinden, so geschieht das nur dadurch daß wir uns in die Erscheinung wie in ein Lebendiges hineinversetzen. Die Vereinigung von Sein und Wert im Leben bietet bei der Entgegengesetztheit beider Sphären für die Theorie besondere

Schwierigkeiten, die sich nur durch eine Dialektik lösen lassen. Auf sie einzugehen, liegt außerhalb der Grenze, die sich dieser Aufsatz stecken muß. Man kann darauf auch verzichten, weil die dialektische Behandlung jedenfalls eine strenge logische Scheidung voraussetzt.

Im Wertbereich ist die Negation überall notwendig mitgesetzt und als positiv bedeutsam aufgezeigt. Recht häufig macht uns erst etwas Wertwidriges auf einen Wert aufmerksam. Aber diese tatsächlichen Vorgänge bei der Werterkenntnis im einzelnen erkennenden Menschen sind nur psychologisch bedeutsam. Logisch ist doch der Unwert und das Wertgleichgültige nur vom positiven Werte her faßbar. Allgemein gilt, was Spinoza vom Wahren sagt, daß es sein und des Falschen Richter ist, wie das Licht sich und die Finsternis erleuchtet. Wir können bisher zwei Leistungen des Satzes von der Prävalenz des Positiven für das Wertgebiet unterscheiden. Erstlich geht der Wert dem Unwert logisch voran und zweitens wird das Negative hier selbst als ein Positives aufgewiesen. Aber die Leistung des Satzes, die in unserem Zusammenhange wesentlich ist, ist damit noch gar nicht getroffen. Zu ihr gelangen wir vielmehr erst, wenn wir den Wert nun als Objekt der Erkenntnis betrachten, während wir bisher seine inneren Verhältnisse angeschaut haben. Dann nämlich steht es mit dem Wert ebenso wie mit dem Seienden. Sowenig irgend etwas, was an irgendeinem Erlebnis irgendeines Erlebenden aufgewiesen ist, als nicht seiend entfernt werden kann, ebensowenig läßt sich ein Wert leugnen, der irgendwo sichtbar gemacht worden ist. Sichtbar kann ein Wert gemacht werden entweder unmittelbar, indem er an bestimmten Gütern aufgezeigt wird, oder mittelbar, indem gezeigt wird, wie das Verhalten eines Subjektes nur unter der Voraussetzung verständlich ist, daß es einen bestimmten Wert anerkennt. Diese Anerkennung braucht nicht bewußte Verdeutlichung des Wertes zu sein. Man wird einwenden: das Sein einer Wertung beweist nicht die Geltung des Wertes; ich brauche diese Wertung noch nicht mitzumachen, etwa das Rangabzeichen, das in einer bestimmten Gesellschaft höchsten Wert besitzt, nicht als wertvoll gelten zu lassen. Für konkrete Güter trifft dieser Einwand insoweit zu, als ihre Wertbehaftung von besonderen wechselnden Umständen abhängen kann, vielleicht auch auf irrtümlichen Verknüpfungen sich aufbaut. Aber die in jenen Gütern gesetzten Werte, die die Güter erst zu Gütern machen, sind von diesen wechselnden Umständen und vielleicht irrtümlichen Verknüpfungen unabhängig. Ein großes geschichtliches Beispiel bietet

der Zauber. Wenn man sich in das Weltbild zaubergläubiger Völker hineinfühlt und den ganzen Gegensatz gegen unsere Betrachtungs- und Handlungsweise sich klarmacht, dann könnte man geneigt sein je nach der Stimmung zu sagen: entweder wir leugnen oder wir sehen nicht die Werte, die den Zaubergläubigen bestimmen. Aber eine nähere Analyse zeigt, daß wir auch hier die Werte sehr wohl sehen und gar nicht leugnen. Die Werte, die dem Zaubergläubigen selbst bewußt werden und die oberflächlichste Wertschicht bilden, haften durchaus an Gütern, die auch für uns Güter sind. Er sucht beim Magier wirtschaftliches Gedeihen, Gesundheit, langes Leben, Kindersegen. Dahinter liegt, den Zaubergläubigen kaum deutlich, doch aber in ihrem Verhalten wirksam, eine zweite Güterschicht. Der Zauberglaube gibt dem Gläubigen gegenüber den erschreckenden, unbeherrschbaren Zufällen des Lebens eine innere Hilfe. Der Zauberer nimmt ihm Not und Unruhe ab; hat er die Riten erfüllt, so ist sein Gewissen erleichtert. Diese Beruhigung und die vom Zauberer geforderte Regulierung des Lebens dient zugleich der sozialen Ordnung. Auch diese Schicht ist noch nicht die tiefste. Allem Zauberglauben liegt zugrunde die Ueberzeugung, daß alle Teile der Welt belebt sind und daß jeder Teil auf jeden anderen Einfluß übt. Der Zauber gibt Mittel an, selbst an diesen übermenschlichen Zusammenhängen wirkend teilzuhaben und dadurch Gott gleichzuwerden. Wir können darin eine Ahnung des Wahren sehen und sogar ein erstes noch dumpfes Sichtbarwerden der Dialektik alles Handelns, das uns ja immer in einen gebundenen Zusammenhang hineinstellt, um uns von diesem Zusammenhang unabhängig und zu seinem Herrscher zu machen. Auch wer noch so radikal mit allem Zauberglauben gebrochen hat, kann jeden der Werte, die in einer unter diesen 3 Schichten liegen, anerkennen, ja, er muß sie anerkennen, wenn er sie gesehen hat. Was er leugnet, ist nur für die erste Schicht, daß die Zauberpraktiken die gewünschten Güter herbeiführen, für die zweite, daß innere Beruhigung und soziale Ordnung am Inhalte des Zaubers haftet (sie haftet nur am Glauben an ihn und an seiner formalen Geordnetheit), für die dritte endlich, daß der Zauber der rechte Weg zur Erfüllung der Ahnung einer belebten einheitlichen Welt und zum angepaßten und beherrschenden Handeln schließlich zur Gottgleichheit sei.

Nun gibt es aber so etwas wie Leugnung bestimmter Werte nicht als Tatsachen sondern als Werte. Diese Negierung eines Wertes als Wert ist auch etwas ganz anderes, als die Existenz des dem Werte gegenüberstehenden Unwertes. Wenn der Stoiker der Lust den

Wert abspricht, so meint er zugleich, daß die Unlust kein Unwert ist, beide werden von ihm ins bloße Seinsgebiet abgeschoben; denn daß Menschen Lust und Unlust fühlen, will er natürlich nicht leugnen. Wenn umgekehrt der Hedonist leugnet, daß es selbständige Werte gibt, die nicht Lust sind, so will er diese Werte nicht etwa zu Unwerten umprägen, sondern er will ihren nur scheinbar selbständigen Wert entweder als Lustwert enthüllen oder als Täuschung ausschalten. Auch dann gilt das gleiche von den gegenüberstehenden Unwerten. Dieses ganze Verhalten ist vollkommen analog der Herabsetzung großer Teile des Seins in das Scheinhafte. Der Stoiker oder Hedonist verhält sich gar nicht anders als der Materialist, der dem seelischen Sein, oder als die Denker der Upanischaden, die allem besonderen Sein die Wirklichkeit absprechen. Wie wir dort als Kern eines sich selbst mißverstehenden Verhaltens einen Unterschied der Seinssphäre oder eine Wertschichtung im Seienden fanden, so müssen wir auch bei der Leugnung von Wertarten auf den wirklichen Sinn des Verhaltens zurückgehen. Dieser kann zunächst in der Forderung bestehen, im Handeln auf gewisse Werte keine Rücksicht zu nehmen. Man soll sich um Lust oder Leid nicht kümmern, wo pflichtgemäßes Handeln gefordert ist. Dabei werden die ausgeschalteten Werte ganz deutlich als Werte anerkannt. Aber es ist noch eine zweite Stufe möglich. Man kann eine ganze Wertsphäre ausschalten, kann das Ich, das Wertzentrum aus ihr zurückziehen, so daß sie für unsere Stellungnahme überhaupt gar nicht mehr in Betracht kommt. Der Stoiker, der den Weisen unter allen Umständen glücklich nennt, will dieses. Er unterscheidet sich dadurch von Kant; denn Kant, ähnlich hierin Platon, leugnet die Lust als Wert keineswegs, fordert nur, daß der sittlich Handelnde auf Lust keine Rücksicht nimmt. Er sieht ja das höchste Gut nicht wie der Stoiker in der selbstgenügsamen Tugend sondern in einer Einheit von Tugend und Glück und erkennt damit im Glücke eine selbständige Wertdimension an. Die Haltung der Stoiker ist ihrer Absicht nach Wertleugnung; diese Absicht aber kann sowenig gelingen, wie die Verwandlung von Sein in Schein. Jener Spott, der zu dem Satze: »nur der Weise ist glücklich«, den Nachsatz hinzufügt: »wenn er nicht den Schnupfen hat«, trifft den Stoiker. Aehnlich trifft es umgekehrt den Hedonisten, wenn man ihm zeigt, daß sein eigenes Forschen nach der Wahrheit, gleichviel ob ihm die Wahrheit schließlich Lust oder Leid bringe, einen von der Lust unabhängigen Wert voraussetzt. Wo werthaftige Begriffe vorliegen oder wo ein Verhalten vorhanden ist, in dem Werte wirken, können diese Werte sichtbar gemacht werden und fordern

dann als Werte anerkannt zu werden. Die Tatsache der Wertblindheit widerspricht dem ebensowenig, wie die Tatsache der Blindheit oder Farbenblindheit gegen die phänomenale oder psychische Existenz der normalen Farbenempfindungen oder gegen die wie immer zu denkende Begründetheit dieser Empfindungsunterschiede in der Körperwelt irgend etwas aussagt. Es ist uns ja sogar gelungen, die Existenz von Strahlen nachzuweisen, für die alle Menschen blind sind. Was man als Wertblindheit bezeichnen möchte, ist zum großen Teil Unfähigkeit, an bestimmten Güterklassen bestimmte Werte zu sehen, etwa die ästhetischen Werte an der Musik oder an der bildenden Kunst. Außerdem gibt es zweifellos verschiedene Empfänglichkeit für ganze Wertklassen, sowohl in dem Sinne, daß Werte dieser Klassen stark oder schwach wirken, als auch in dem anderen, daß Wertunterschiede feiner oder gröber empfunden werden. Beides braucht nicht miteinander zu gehen. Ob es auch radikale Wertblindheit für eine Grundklasse von Werten gibt, scheint mir fraglich; aber selbst wenn dies der Fall sein sollte, würde es gegen die Werte dieser Klassen gar nichts beweisen. Wer nur für eine bestimmte Güterklasse wertblind, also z. B. unmusikalisch ist, der leugnet, wenn er sich recht versteht, den Wert der Musik durchaus nicht; vielmehr wird ihm dieser Wert durch das Verhalten anderer Menschen mittelbar gezeigt, und er vermag aus seinem eigenen Verhalten zu anderen ästhetischen Güterklassen die Art dieses Wertes grundsätzlich zu erkennen. Gesetzt aber es gäbe für ästhetische Werte absolut blinde Menschen, so könnten auch diese zwar nicht zu einer Anschauung ästhetischer Werte doch aber zur Anerkennung einer ihnen unzugänglichen Wertdimension geführt werden, ganz ähnlich wie der von Geburt an Blinde die Existenz des Sichtbaren sich deutlich machen kann. Daß man jemanden, der sich verblenden will, nicht dazu zwingen kann, äußerlich zuzugeben, was er einsieht, ist richtig, zeichnet aber wiederum das Wertgebiet nicht aus. Die Forderung, jede Wahrheit gegen alle sinnvollen Einwände zu verteidigen, ist überlla zu unterscheiden von dem Verlangen, jeden Rabulisten zum Schweigen zu bringen.

Die Einzelwissenschaften, so sahen wir, enthalten keine Werturteile; aber mindestens in den Kulturwissenschaften, teilweise auch in der Biologie, werden Werte sichtbar, die die Philosophie ausdrücklich herauszustellen und näher zu untersuchen hat. Die Einzelwissenschaften sind nicht die einzigen und nicht die ursprünglichen Gelegenheiten des Sichtbarwerdens von Werten. Der Mensch erlebt Werte zunächst in seinem Handeln, und zwar gilt das nicht etwa nur von

Werten und Gütern der sozialethischen Sphäre. Der Widerstand, auf den der Handelnde stößt, macht die Unabhängigkeit der Sachverhalte von unseren Wünschen und Begehrungen und damit die Eigentümlichkeit des Wertes »Wahrheit« deutlich. In der Ordnung der Arbeit selbst und in der Befriedigung, die das vollendet gestaltete Arbeitsprodukt gewährt, zeigen sich ästhetische Formen und Werte, lange bevor ihr Eigenwert und ihr Unterschied von anderen Werten begrifflich erfaßt ist. Die Philosophie benutzt, um sich die Werte sichtbar zu machen, ebenso die unbefangene Haltung des Lebens wie die Arbeit der Einzelwissenschaft.

Mit dem bloßen Nebeneinander der Werte ist die Arbeit der Philosophie erst begonnen, ihr eigentliches Ziel ist die Wertordnung. Eine Ordnung kommt am leichtesten zustande, wenn nur ein Wert als unabhängig anerkannt wird, alle anderen entweder geleugnet oder zu Hilfswerten herabgesetzt werden. Aber eine solche Negation widerstreitet dem Satze vom Vorrecht der Bejahung; auch für die Wertordnung bedeutet Negation nur Herausweisung aus einem Ordnungsplatze, der den betreffenden Werten nicht zukommt. Zur Wertordnung gehört zunächst eine formale Systematik, die sich auf Vergleichung der Wertarten gründet; aber diese rein logische Ordnung genügt nicht. Vielmehr stehen Werte und Wertgebiete in einer Gemeinschaft der Ergänzung, die selbst werthaft ist. Es muß gezeigt werden, daß erst durch das Miteinander aller Wertarten das ganze Leben werthaft geformt werden kann, daß zur Vollendung des Wertreiches jede Wertart von jeder anderen her als Forderung zu erblicken ist. Ueber die Schwierigkeiten, die bei Lösung dieser Aufgaben auftreten, ist hier nicht zu sprechen. Aber eines ist deutlich: selbst wenn wir uns diesen Kosmos der Werte erreicht denken, bleibt er ein Gebilde, zu dem der Geist sich beschauend, kontemplativ verhält. Ihm fehlt die direkte Beziehung zu unserem Handeln. Mit dieser Feststellung gehen wir über zur dritten von uns gestellten Frage, zu der Frage nämlich nach der Leistung der Philosophie für die Wertentscheidungen des handelnden Lebens. Wenn noch das Wertsystem, das die vollendete Philosophie darbieten könnte, nur der Beschauung vorgestellt ist, so scheint nun doch die Behauptung rechtzubehalten, daß Philosophie sowenig wie Einzelwissenschaft die letzte Enstcheidung für das Handeln zu geben imstande ist. Mag sich in der idealen Wertordnung noch so vollkommen jedes Wertgebiet durch das andere ergänzen — der Handelnde kann zu gegebener Zeit mit begrenzten Kräften nur eins tun, er wird, wo er die Verwirklichung bestimmter Werte erstrebt, anderes Wert-

volle vernachlässigen und schädigen müssen. Der Philosoph gibt ihm einen Himmel voll von Göttern, er fordert vom Philosophen einen einzigen Gott. So setzt Max Weber dem Polytheismus, zu dem das Denken führt, den Monotheismus gegenüber, den das Handeln fordert. Man kann diesem Widerstreite auch nicht dadurch ausweichen, daß man verlangt, in jedem einzelnen Falle solle der Handelnde den höchsten in Frage kommenden Wert fördern. Zunächst auch wenn die Höhenordnung zweier Werte deutlich ist, so ist damit noch nicht unter allen Umständen die Pflicht gegeben, den höheren von ihnen zu fördern. Häufig streitet mit der Werthöhe die Dringlichkeit einer bestimmten Handlung. Ein Erzieher mag die Ausbildung des Geistes in seinem Zögling als einen Wert erkennen, der den des bloßen Lebens weit überragt. Trotzdem bleibt gesundes Leben Vorbedingung jeder höheren Entwicklung, bleibt Kräftigung der Gesundheit dringlichste Angelegenheit, wo sie gefährdet ist. Da aber auch für die geistige Ausbildung zuweilen Zeitverluste unersetzlich sind, muß der Erzieher nicht selten etwas einem höheren Wertgebiet Angehöriges der Erhaltung der Gesundheit opfern. Zudem lassen sich die Werte gar nicht in eine einzige Höhenreihe anordnen. Es ist schlechthin unmöglich zu sagen, ob der Wert einer sittlichen Handlung oder der eines hohen kontemplativen Augenblickes höher steht; und um solche Entscheidungen müßte es sich handeln, nicht etwa darum, ob Gottversenktheit, abstrakt genommen, einer höheren Stufe angehört als sittliches Handeln.

Also scheint das schöne Schaubild einer vollendeten Philosophie den Handelnden zuletzt ebenso im Stiche zu lassen, wie die Einzelwissenschaften das tun. Doch ist die Folgerung vielleicht noch vorschnell; denn wir haben das innere Verhältnis von Kontemplation und Handeln noch nicht untersucht. Um hier von vorneherein Verwirrung zu meiden, müssen wir zwei Bedeutungen von kontemplativ unterscheiden. R i c k e r t hat gemäß der altbekannten Zweiheit der Lebensführungen die Werte selbst in kontemplative und aktive eingeteilt. Wenn wir dem ganzen Wertsystem der Philosophie eine kontemplative Bedeutung zuschreiben, so kann es sich nicht darum handeln, daß in dieses Wertsystem nur kontemplative Werte eingehen; denn in dieses System gehören die aktiven Werte selbstverständlich mit gleichem Rechte hinein. Vielmehr handelt es sich um die Stellungnahme des Subjektes zu dem System der Werte. Zu jedem Werte kann ich mich aktiv oder kontemplativ verhalten. G o e t h e wiederholt häufig, daß alles Erkennen im Grunde ein Handeln sei. Forschen jedenfalls ist ein aktives Verhalten im Dienste

eines kontemplativen Wertes. Ebenso ist künstlerisches Schaffen oder Vermitteln ästhetischer Güter an andere ein Handeln mit kontemplativem Ziel. Umgekehrt kann ich eine sittliche Tat zum Gegenstand theoretischer oder ästhetischer Kontemplation machen. Es kreuzen sich also die Eigenschaften der Werte mit den Verhaltungsweisen des Subjektes. Diese Kreuzung ist nun nicht nur ein begriffliches Verhältnis, sondern ihr entspricht das reale Verhalten. Der Philosoph gelangt zu seinem kontemplativen Ende nur durch aktiv forschendes Verhalten; der Handelnde will gewiß nur zum Zwecke wertvoller Aktivität wissen, was er jetzt und hier verwirklichen soll, aber er will es doch eben w i s s e n , d. h. in sein aktives Verhalten geht die Forderung eines kontemplativen mit hinein. Da ferner sittlich ein Handeln ist, das der Einsicht des Rechten folgt, so schließt die Forderung der Sittlichkeit auch die der Einsicht in sich, sowenig sie mit ihr gleichzusetzen ist. Damit ist unsere Frage nicht etwa gelöst, sondern im Gegenteil die Wichtigkeit und Schwierigkeit ihrer Lösung erst vollkommen eingesehen; denn nun können wir uns ganz gewiß nicht mehr damit begnügen zu sagen, das Ziel der Philosophie, das vollendete Wertsystem, hat seinen kontemplativen Wert in sich selbst, und das Handeln bleibt ebenso sich und seiner immanenten Wertentscheidung überlassen. Vielmehr erscheint nun die Ratlosigkeit, in der der Polytheismus der Werte den Handelnden läßt, wie eine Schuld.

Es ist unmöglich bei dieser Spannung als einem Letzten stehenzubleiben, weiter aber können wir kommen, wenn wir nun die sittliche Einsicht selbst analysieren und fragen, wie sie sich zur theoretischen Werteinsicht verhält. Vielleicht geht man dabei am besten von einem Fall aus, in dem der sittlich Handelnde als wertvoll erkannte Güter schädigen muß, weil in einem solchen Konfliktfall schon das Leben zu deutlicherer Einsicht zwingt. Ein Richter habe in einem Zivilprozeß nach strengem Recht so zu entscheiden, daß dadurch die wirtschaftliche Existenz einer sittlich hochstehenden und arbeitsamen Familie, die Ausbildung ihrer begabten Kinder zerstört wird, während den Gewinn ein reicher, nur materiellem Genuß lebender Müßiggänger davonträgt. Er entscheidet, als Vertreter des Rechtes, dem Rechte gemäß. Der Grundsatz eines solchen Richters ist nicht etwa, »fiat justitia, pereat mundus«, sondern »ich bin verpflichtet dem Rechte zum Siege zu verhelfen«. Dabei ist die Einsicht in die materiellen Werte für den Richter keineswegs gleichgültig; denn in allen Fällen, in denen das Gesetz ihm einen Spielraum der Entscheidung läßt, hat er innerhalb

dieses Spielraumes nach seiner Erkenntnis aller in Betracht kommenden Werte und Güter zu urteilen. Nur der Vorrang des Wertes der formalen Rechtgemäßheit vor allen materialen Werten ist durch seine Stellung gegeben. Wie in diesem Falle, so läßt sich ganz allgemein die sittliche Einsicht in Werteinsicht und Pflichteinsicht teilen. Dabei braucht die besondere Pflicht nicht aus einem Amte oder dauernden Berufe hervorzugehen. Sie kann auf persönlicher Nähe beruhen, sei es auf dauernder, wenn ich der Not des eigenen Kindes vor der des Fremden zu steuern habe, sei es auf augenblicklicher, wenn ich als Wanderer einen Verunglückten treffe und ihm zunächst helfen muß, vielleicht unter Vernachlässigung und Zurückstellung dessen, was ich am Ziel meiner Wanderung zu tun habe. Die Mannigfaltigkeit der Personen und Güter, auf die mein Handeln oder Unterlassen wirkt, ordnet sich stets von dem Zentrum aus, in dem ich stehe. Nicht gemäß einer absoluten Größenordnung der Güter kann ich mein Handeln regeln, vielmehr nach der von meinem Standpunkte aus aufgenommenen Ansicht, nach einer Art Wert-Perspektive. Diese Perspektive aber werde ich um so genauer aufnehmen können, je besser ich mit der Geographie der fernen Gebirge vertraut bin. Der Umfang und die Klarheit meiner Werteinsicht, sowenig sie, für sich genommen, mir meine Pflicht schon zeigt, bestimmt doch die Schärfe und den Umfang auch der Pflichteinsicht. Wo ich keinen Wert sehe, da werde ich auch keine Pflicht erkennen, und in der Wahl der Mittel werde ich nur soweit schonend verfahren, als ich die Güter erkenne, die geschont werden sollen.

Diese Analyse der sittlichen Erkenntnis erlaubt uns eine Frage Max Webers als falsch gestellt aufzuzeigen. Er möchte wissen, wie die Wissenschaft entscheiden wolle, ob deutsche oder französische Kultur wertvoller sei. Gewiß kann man komplexe Kulturgebilde niemals auf einen Wertnenner bringen, selbst wenn man annimmt, daß jemand die Kenntnisse besitze, die es erlauben, den Anteil jeder dieser Volkskulturen an jedem einzelnen Gebiete von Werten und Gütern abzumessen. Denn wie wollte man etwa den Vorzug französischer Malerei gegen den deutscher Musik, wie die Einheit französischen Stils gegen die Mannigfaltigkeit deutschen Lebens wertend abschätzen? Auch ein Gott, der alle Tatsachen übersähe und das gesamte Wertsystem in sich trüge, würde hier keine Entscheidung fällen, sondern über den Entscheidung Suchenden lächeln. Verschiedene Gestalten stehen in der Verschiedenheit ihrer Wertverwirklichungen nebeneinander; und wenn sie mit einander kämpfen, so geht der Kampf nicht

wie ein vergiftender Irrtum gewähnt hat, um die Höhe ihrer Kultur, sondern um Herrschaft über Raum, Zeit, Leiber oder Seelen. Auch der einzelne Kämpfer braucht gar nicht zu wissen, welche Kultur wertvoller ist, sondern wo er selbst hingehört. Wir sind so sehr an quantitatives Denken gewöhnt, daß wir unbefriedigt bleiben wo Gestalten nebeneinander stehen, wo verschiedene gleich unentbehrliche Organe sich zum Ganzen zusammenfügen. Wir wollen das qualitativ Verschiedene irgendwie doch auf einen Nenner bringen, um es seiner Größe nach vergleichen zu können. Daß hier nicht nur eine zeitbedingte Gewohnheit sondern zugleich ein wirkliches Bedürfnis des beherrschenden Denkens vorliegt, ist richtig, beweist aber keineswegs, daß dieses Bedürfnis überall Befriedigung finden muß. Nun wird freilich der Handelnde einwerfen, daß er in jedem Falle eine Entscheidung braucht, daß diese Entscheidung zuletzt immer auf einem Vorzugsurteile zwischen zwei Gütern oder Gütergruppen beruht. Aber wir haben bereits gesehen, daß die Entscheidung des Handelnden niemals aus der Werteinsicht allein heraus erfolgen kann, daß vielmehr noch ein anderer Faktor hinzugehört, der die besondere Stellung des Handelnden zur Wertwelt in sich schließt. Kahler und seine Gesinnungsgenossen werden die Trennung dieser beiden Faktoren als ein Zeichen zersetzenden und unlebendigen Denkens uns vorwerfen. Der wahrhaft Lebendige und Erfüllte, so werden sie sagen, trägt in seinem Lebenskern seine Stellung wie seinen Wert. Daß damit ein bestimmtes Ideal gezeichnet ist, soll gewiß nicht bestritten werden, auch bleibe hier ununtersucht, inwieweit frühere menschliche Gestalten diesem Ideal nahegekommen sein mögen; für uns jedenfalls ist das Paradies unzerlegten Lebens verloren. Zu unserem Leben gehört die bewußte Rechenschaft und damit die Zerlegung, die gewiß immer wieder zu einer Verbindung des Zerlegten führen, in den Zerlegungsprodukten nichts Letztes sehen, sondern das dialektische Verhältnis zwischen dem Ganzen, das nur als Ganzes von Teilen ein Ganzes ist und den Teilen, die nur im Ganzen existieren, erkennen soll.

Vielleicht spiegelt sich diese Dialektik in keinem Stücke Wirklichkeit deutlicher als in unseren Parteien. Eine politische Partei ist eine Vereinigung, die im Staate Macht gewinnen will. Ihr Machtstreben, in sich wie jedes Machtstreben unbegrenzt, ist doch zugleich begrenzt dadurch, daß sie Partei im Staate ist, d. h. die gesetzliche Macht des Staates als ihrem Machtstreben übergeordnet anerkennt; denn sobald sie dies nicht mehr tut, hört sie auf Partei zu sein, wird vielmehr revolutionäre

Gewalt. Gerade diese Bedingtheit in der Unbedingtheit, die so viel Schwäche und so viel Unwahres mit sich bringt, die dazu führt, um der Machtgewinnung willen zu sagen, was man nicht glaubt, oder nicht so glaubt, zieht den Spott auf die Parteien herab. Sie erscheinen als bloße Zweckverbände ohne echtes inneres Leben, noch dazu als Verbände, die einen in seinem Werte sehr zweifelhaften Zweck (Beherrschung des Staates) ohne echte Einsicht, oft auch ohne Klugheit verfolgen. Indessen ist mit solchem Spotte nicht viel getan. Er hat sein Recht nur, sofern er sich mit der Erkenntnis der Notwendigkeit der Partei verbindet und nun zugleich ihre Begrenztheit aufzeigt. Parteien bewirken die Bewegung im Staatsleben. Ihre Mehrheit und ihre Wettkämpfe hindern, daß jemals eine einseitige Interessenrichtung dauernd sich an Stelle des Ganzen setzt. Dabei sind mehrere grundsätzlich verschiedene Fälle möglich, von denen die Wirklichkeit gewöhnlich eine Kombination zeigt. Parteien können organisierte Machtgruppen sein, die abwechselnd sich zu erhalten oder durchzusetzen suchen, die kein festes Programm haben, sondern auf das gerade Wirksame und Lockende lauschen und einander die nach bestimmten Idealen oder praktischen Zielen gerichteten Gruppen abzufangen suchen. Diesem Typ nähert sich augenscheinlich das Parteileben der Vereinigten Staaten. In vollem Gegensatz dazu steht es, wenn die Parteien geeint sind durch bestimmte Ziele, die sie im Staate verwirklichen wollen. Zwischen beiden Extremen bewegen sich Parteien, die im wesentlichen einen Stand oder eine Klasse vertreten; denn Stand und Klasse sucht Macht um ihre Interessen durchzusetzen, diese Interessen bilden aber zugleich ein Programm und suchen sich häufig durch allgemeine überständische oder überklassenhafte Ziele zu rechtfertigen. Eine eigentümliche Mittelstellung nimmt auch die besonders bei älteren Theoretikern herrschende Entgegensetzung einer Partei der Bewegung und einer Partei der Erhaltung ein. Hier liegt wohl ein Wertgegensatz zugrunde, der sich aber mit Gegensätzen in der Wahl der Mittel, in den Interessen und in den Temperamenten verbindet. Selbst im Falle jede der Parteien durch ein festes Parteiprogramm geeinigt ist, brauchen nicht verschiedene Werte sie zu trennen; es kann sich auch um ein verschiedenes Urteil über das handeln, was jetzt am dringlichsten ist, oder was am besten geeignet ist, bestimmte, allen vorschwebende Ziele zu erreichen. Bei den wirklichen Parteien mischen sich solche Verschiedenheiten der Mittel und des als dringlich Betrachteten gewöhnlich mit verschiedenen Werten oder Wertrangordnungen. Es hat nun gewiß Sinn, aus diesen realen Parteiprogrammen Idealtypen

von Parteidoktrinen herauszuarbeiten, die sich lediglich durch Verschiedenheit der Wertsysteme unterscheiden. Radbruchs bedeutsamer Versuch in dieser Richtung soll hier nicht im einzelnen nachgeprüft werden, nur darauf ist hinzuweisen, daß jede Partei, sofern sie Partei im Staate ist, die anderen Parteien durch ihr reales Verhalten als berechtigt anerkennt und damit auf die Alleingültigkeit der eignen Ziele verzichtet. Was so von der am meisten absoluten Gattung von Parteien gilt, gilt erst recht von allen anderen. Eine Partei, die sich vollkommen durchsetzt, hört auf Partei zu sein und zerfällt ihrerseits notwendig in Parteien. Im Kampfe selbst wird gewiß der Parteimann das Ziel der eigenen Richtung mit dem absoluten Ziel gleichsetzen; aber sein eigenes Handeln, das doch immer auf die anderen Parteien Rücksicht nimmt, zeigt, daß diese Absolutheit nicht existiert. Was so im Sein ist, das soll ins Bewußtsein aufgenommen werden. Der Satz, daß das Vaterland höher steht als die Partei, hat nur Sinn, wenn man die Parteiziele nicht für vollständige Verwirklichungen des absoluten Staatszieles nimmt. Auch daß die Parteien diskutieren, nicht lediglich kämpfen, setzt schon eine Gemeinsamkeit wenigstens gewisser Werte voraus. Der Wechsel der Parteistellung, den gerade bedeutende Politiker so oft vorgenommen haben, beruht gewiß nicht immer auf egoistischen Erwägungen und sicher nicht allzu häufig auf einem Wechsel der Weltanschauung, sondern meist auf einer veränderten Ansicht von dem, was gerade jetzt geboten erscheint. Diese Dringlichkeit ließe sich auch durch ein absolut ideales Wertsystem, das alle von den verschiedenen Parteien erstrebten Güter in sich aufnähme nicht entscheiden. Auch würde man der Dialektik des Parteilebens nicht gerecht werden, wenn man dieses ideale Wertsystem als real vorhanden ansähe. Vielmehr ist mindestens ein Teil der Aufgabe der Parteidoktrinen, verschiedene Teile des Wertkosmos zum Bewußtsein zu bringen oder im Bewußtsein zu erhalten. Die Verabsolutierung der Parteidoktrin, die Radbruch durchführt, und die dem Betrachter gerade der deutschen Verhältnisse naheliegt, ist auch praktisch nicht unbedenklich. Wenn es sich um einander schlechthin ausschließende Ziele handelte, so wäre ein grundsätzlich friedlicher Wettbewerb und Ausgleich eigentlich unmöglich. Diese praktisch gefährlichen Folgen gewinnen Bedeutung für die Theorie nur darum, weil sie zugleich dem Anspruch der Parteien, Partei im Staate zu sein, widerstreiten. Revolutionäre Gewalten würden freilich dadurch auch theoretisch nicht getroffen werden, hörten aber als revolutionär auf, Parteien im Staate zu sein.

Wer den Satz der Positivität vollkommen sich zu eigen gemacht hat, der wird diese grundsätzliche Anerkennung auf alle miteinander kämpfenden Gruppen anwenden wollen. Dabei besteht jedoch zwischen Parteien einerseits und Nationen oder Kirchen andererseits der Unterschied, daß die Partei sich als Teilgebilde, als »pars« weiß, Kirche und Nation dagegen ein Ganzes, eine lebendige Gestalt sind und sein wollen. Es ist mindestens bei Nationen ein Mißverständnis, wenn sie ihre Kämpfe als Kämpfe verschiedener Doktrinen verkleiden. Aber auch die einzelne Gestalt ist als einzelne begrenzt und nur ein Teil im Reiche der lebendigen Gestalten; was sie von ihrem Standpunkte aus an Werten und Gütern erblickt, ist nur ein Teil der ganzen Wert- und Güterwelt. Schließlich wird dasselbe von der Menschheit und Menschenart im ganzen gelten: Grundsätzlich ist alles menschlich Besondere, so weit es positiv ist, anzuerkennen, die Schranken der Menschheit aber gewiß nicht als Schranken des Wertes. Daß wir hier das Positive schließlich nur noch als abstrakte Möglichkeit zu sehen vermögen, warnt davor, die Werteinsicht als ein vollendetes Ganzes theoretisch endgültig zu runden; jedes System, das wir aufstellen können, ist nur eine begrenzte Ansicht des Systems, das in der Sache gegründet ist. Die Wertkämpfe werden so theoretisch gesehen zu einer Dialektik der Werteinsicht; jede Wertbestreitung gewinnt ihr Recht als Bestreitung der Absolutheit oder des falschen Platzes eines besonderen Wertes. Auch das Hinausweisen der Wertentscheidung aus der einzelwissenschaftlichen Forschung, auch die einseitige und hypothetische Durchführung begrenzter Wertungen dient schließlich diesem Ziele. So ordnet sich, wie das nicht anders sein darf, die einzelwissenschaftliche Teilerkenntnis der erstrebten philosophischen Erkenntnis des Ganzen ein: die Wertfreiheit der einzelwissenschaftlichen Forschungsergebnisse dient der Wert-Erkenntnis, die niemals willkürliche Wertung ist.

Zu Lasks Logik der Philosophie.

Von

Friedrich Kreis (Heidelberg).

I.

Lask wollte seine »Logik der Philosophie«, wie auch »Die Lehre vom Urteil« verstanden wissen nicht als Ausdruck einer endgültig bestimmten und festgelegten Lehre, er wollte mit diesen beiden Werken gar nicht mehr geben als ein wissenschaftliches Programm, eine ganz vorläufige Orientierung, der bei aller Eindringlichkeit, mit der hier systematisch entscheidende Gedanken herausgestellt und in den Blickpunkt der Aufmerksamkeit gerückt werden sollten, doch nur eine provisorische Gestalt verliehen werden konnte. Lasks Werke sind im eigentlichen Sinne des Wortes Präludien, die einen Ausblick eröffnen auf ein dahinterstehendes systematisches Ganzes. Dieses selbst zu geben, war ihm von einem herben Geschick versagt worden. So ist Lasks Lebenswerk Fragment geblieben. Dieser objektiven Tatsache, die man sich bei der Beurteilung Lasks vor Augen halten muß, widerspricht nun aber der unmittelbare Eindruck, den man bei der Lektüre von Lasks Werken empfängt, und den eine eingehendere Bemühung um Lasks Gedankenwelt nicht abschwächen sondern nur verstärken kann. Dieser unmittelbare Eindruck weiß nichts von Fragment und Fragmentarischem, er läßt uns vielmehr glauben, daß wir ein Werk von systematischer Weite und Geschlossenheit bereits voll und ganz besitzen. Und dieser Eindruck ist nun auch durchaus nichts weniger als trügerischer Schein. Denn wenn auch in den Werken Lasks jeweils ein einziger Gedanke in einer gewissen Isolierung dargestellt wird, die die Begründung und Rechtfertigung aus einem letzten systematischen Zusammenhang heraus nur ahnen läßt, so ist doch jedesmal die Problemstellung selbst veranlaßt von einer Ueberlegung, der kein wesentliches Motiv eines

universalen systematischen Denkens fremd und unbekannt geblieben ist. Was Lasks Werke auszeichnet, das ist eine ganz unvergleichliche systematische Wucht der Darstellung, die sofort jedes aufgeworfene Problem weit über seine aktuelle Bedeutung hinausweist auf einen Zusammenhang, dessen Einzelheiten freilich vielleicht nur in schwachen Umrissen erkennbar, dessen transzendentaler Ort aber und systematische Verankerung unbezweifelt vor uns steht. Lask konnte wohl einzelne Probleme isolieren in der Gestalt, wie sie ihm zunächst vorschwebten, was er aber nicht isolieren und trennen konnte, das waren die letzten Motive eines systematischen Denkens überhaupt, die in ihrer gegenseitigen Verschlingung ihm dauernd bewußt waren. Man wird daher Lask nur dann ganz verstehen können, wenn man sich auf die das moderne Denken beherrschenden Tendenzen besinnt und sich klarzumachen versucht, wie diese sich gegenseitig bedingen. In aller Kürze soll das hier geschehen.

Es sind in der Hauptsache wohl drei Problemgruppen, die die philosophische Besinnung der Gegenwart beschäftigen. Auf Schlagworte gebracht, lassen sie sich bezeichnen mit den Begriffen der »Wertsystematik«, der »Wertindividualität« und des »Irrationalismus«. Fragen wir zunächst nach der Wertsystematik! Wie sich deren Probleme historisch begreifen lassen aus einer Verschmelzung der von Lotze und Bolzano geschaffenen Geltungsphilosophie mit den entscheidenden Elementen des Kantischen Kritizismus, dieser Gesichtspunkt sei hier freilich ganz vernachlässigt und nur das systematisch Wesentliche hervorgehoben. Darnach hat die moderne Wertphilosophie zum ersten Male den Versuch gemacht, den Begriff des Wertes einem umfassenden philosophischen System zugrunde zu legen. Dieser Gedanke war unerhört und vollkommen neu, obschon die Philosophie die Existenz von Wertproblemen eigentlich nie geleugnet und deren Erörterung auch nie versäumt hat. Was diese Erörterungen jedoch durchaus unzureichend gemacht hatte, das war nicht etwa die Verkennung des Wertes überhaupt, sondern allein die Tatsache, daß Wertprobleme im Anschluß an eine seit Aristoteles traditionelle und geläufige Einteilung der Philosophie lediglich als die Domäne der praktischen Philosophie angesehen wurden. Freilich hat man wohl nie daran gezweifelt, daß auch die sogenannte praktische Philosophie als Philosophie natürlich kein praktisches Verhalten sondern Theorie war; aber die Gegenüberstellung von theoretischer und praktischer Philosophie hatte doch den Sinn, festzustellen, daß die eigentlich axiologischen Probleme dem eigentümlichen Charakter der atheoretischen Gebiete

entstammten, und daß demgemäß die Erörterung theoretischer Probleme in einer völlig wertfreien Untersuchung zu geschehen hätte. Eine solche Auffassungsweise mußte natürlich in jedes philosophische System einen unerträglichen Dualismus hineintragen, der die systematische Einheit zu zerstören drohte. Man weiß, wie noch Kant mit diesen Problemen zu ringen hatte, und wie er den Dualismus von theoretischer und praktischer Philosophie in der Kritik der Urteilskraft zu überwinden suchte. Man weiß aber auch, wenn man sich Rickerts Interpretation der Kantischen Ideen erinnert [1]), wie Kant auch auf anderem Wege bereits eine Korrektur dieser ganzen Anschauungen anbahnte, indem er die von einer dogmatischen Metaphysik als kosmologische Seinsprobleme aufgefaßten Sachverhalte als Wertprobleme deutete. Diesen Weg nun ist die moderne Wertphilosophie mit entschiedener Konsequenz zu Ende gegangen. Sie entdeckte die gesamte theoretische Sphäre als Wertsphäre und legitimierte damit den Wertbegriff als Ausgangspunkt und zureichende Grundlage eines umfassenden philosophischen Systems. Allerdings durfte ein Denken, das an der Universalität des Wertgesichtspunktes orientiert war, hierbei noch nicht stehenbleiben; es galt vielmehr, nachdem die Sonderstellung der atheoretischen Gebiete als unberechtigt erkannt und aufgehoben war, nun auch noch nach einer ganz anderen Richtung die Geltungssphäre des Wertmomentes auszubreiten.

Damit treffen wir auf die zweite, das moderne Denken bewegende Problemgruppe, die wir durch den Begriff der Wertindividualität kennzeichnen wollten. Sie stellte die Philosophie vor die Aufgabe, die allgemeine Gültigkeit des Wertes herauszulösen aus der Verschlingung mit der abstrakten Allgemeinheit logischer Begriffe. Hierbei war nicht die Autorität eines Aristoteles, hier war die Autorität Kants selbst der Auffassung des wahren Sachverhaltes im Wege. Für Kant nämlich sind Allgemeingültigkeit und strenge Allgemeinheit noch unlöslich aneinander gebunden. Die Allgemeinheit des abstrakten Begriffes ist das Kriterium der allgemeinen Gültigkeit; und zwar nicht allein innerhalb des Theoretischen, sondern gerade auch auf dem Boden der atheoretischen Werte. Die Formulierung des kategorischen Imperativs ist besonders charakteristisch hierfür. Dieser abstrakte Wertungsschematismus, wie ihn Lask genannt hat, schließt nun aber notwendigerweise alles Individuelle, das als solches über den Inhalt abstrakter Begriffe hinausreicht, von der Sphäre des Wertes und der Geltung aus. Damit wird das

1) Rickert, System der Philosophie, erster Teil, Tübingen 1921, S. 158 f.

Individuelle völlig irrational, oder anders ausgedrückt, der Wert-, Sinn- und Bedeutungsgehalt, der auch in individuellen Momenten investiert sein kann, bleibt durchaus unbeachtet und unerkannt. Freilich hat auch hier wiederum Kant selbst eine Revision seiner Auffassungsweise angebahnt, indem er das Aesthetische, das ohne Begriffe Objekt eines allgemeinen Wohlgefallens sein kann, als Wertindividualität faßte. Die Wertphilosophie ist auch hierin noch über Kant hinausgegangen und hat ganz allgemein das Prinzip der Wertindividualität eingeführt. Es ist bekannt, wie diese Bemühungen zur Entdeckung der logischen Struktur des Geschichtlichen führten. —

War der Begriff der Wertindividualität nur als eine Konsequenz der wertsystematischen Gesichtspunkte anzusehen, so führt er nun seinerseits weiter zu dem dritten und letzten Problem, das uns in unserer einleitenden Bemerkung noch beschäftigen soll, zu dem Problem des Irrationalismus. Denn jetzt erst waren für eine Lösung dieses Problemes die Voraussetzungen gegeben. Die wahren Beziehungen zwischen Rationalem und Irrationalem mußten nämlich solange völlig undurchsichtig bleiben, als eine weite Sphäre, eben die der individuellen Gebilde, die doch selbst schon von rationalen Momenten — d. h. aber hier noch ganz allgemein nicht allein von theoretischer Ratio sondern auch von atheoretischen Werten und Formen — durchsetzt sind, als schlechthin irrational aufgefaßt werden konnten. Nun aber, nachdem es sich erwiesen hatte, daß auch konkrete Individuen von geltendem Werte betroffen waren, war die Frage nach dem Irrationalen von neuem aufzuwerfen. Gerade weil in einer universalistischen Ausbreitung des Wertmomentes den rationalen Faktoren endlich ihr volles Recht geworden war, galt es nun umgekehrt, auch die Bedeutung alles Irrationalen sicherzustellen. An diesem Punkte setzte Lasks schöpferische Tätigkeit ein. Während ihm die Probleme der Wertsystematik und der Wertindividualität bereits in einer Form der Lösung entgegentraten, die er im wesentlichen akzeptieren konnte, wurde nun seine eigene Auffassung des Irrationalitätsproblems für sein ganzes philosophisches Denken von entscheidender Bedeutung. Freilich, die Forderung einer Logik der Philosophie, d. h. einer Uebertragung der Kategorienprobleme von der Seinserkenntnis auf die Erkenntnis der Geltungssphäre, kann zunächst ganz unabhängig von den soeben besprochenen Problemen aus sich heraus verstanden werden. Es erscheint ohne weiteres als plausibel, daß die transzendental-philosophische Fragestellung nach dem Rechtsgrund der Erkenntnis noch einmal auf das philosophische Erkennen selbst anzuwenden ist, und daß es nur

eine Fortführung kritischer Besinnung bedeuten kann, sich nicht bei den apriorischen Formen des Geltens zu beruhigen, sondern ausdrücklich auch eine Theorie des Apriori zu fordern. Die Art und Weise jedoch, wie Lask selbst dieser Forderung gerecht zu werden versuchte, die läßt sich nur, wie wir sehen werden, begreifen aus der Stellungnahme Lasks zum Problem des Irrationalen. Es war daher durchaus notwendig, die besondere Situation, die wir bei dem Problem von Lasks Logik der Philosophie antreffen werden, mit wenigen Worten bereits anzudeuten.

II.

Lask legte sehr großen Wert auf die Feststellung, daß seine Logik der Philosophie nur eine Weiterführung jener Gedankengänge sein sollte, mit denen Kant das Erkenntnisproblem auf eine völlig neue Grundlage gestellt hatte. Die Ausdehnung des Herrschaftsbereiches logischer Formen von der Seins- auf die Geltungssphäre wollte sich also gerade aus transzendental-philosophischen Motiven heraus legitimiert wissen. So steht am Eingang von Lasks Untersuchung als beherrschendes Prinzip Kants Kopernikanische Wendung. Indem nun Lask aus seiner Interpretation der Kopernikanischen These jedes Hineinspielen des subjektiven Momentes sorgfältig ausschloß, gab er ihr eine objektive Deutung, die sehr glücklich mit den Ergebnissen der Wert- und Geltungsphilosophie übereinstimmte. Darnach besagt die Kopernikanische These etwa folgendes: Die vorkritische Trennung eines Reiches der Wahrheit von einem solchen des metalogischen Seins ist für die kritische Besinnung aufgehoben in einem einheitlichen Reiche theoretischen Sinnes, an dem nun die vormals selbständigen Welten des Seins und der Wahrheit als Momente oder Elemente in Erscheinung treten. Das Metalogische reicht demnach in die logische Sphäre hinein, und umgekehrt konstituiert erst das Logische das Metalogische zu einem theoretisch sinnvollen Gegenstand. Diese Logisierung des Metalogischen bedeutet also nicht ein Erzeugen des konkreten theoretischen Gegenstandes aus logischer Gültigkeit heraus, sie ist vielmehr nur ein Anzeichen dafür, daß der Gegenstandscharakter, d. h. die theoretische Dignität der Gegenständlichkeit, auf Rechnung des theoretisch geltenden Momentes kommt, das seinerseits auf die Existenz des metalogischen Faktors unbedingt angewiesen bleibt. Dieses gegenseitige Aufeinanderangewiesensein der beiden Elemente des Sinngefüges wird nun terminologisch sehr glücklich zum Ausdruck ge-

bracht, wenn man das geltende Etwas die Form nennt, der das metalogische Element als Material gegenüberzustellen wäre. Das Gebiet des Seins begreift sich jetzt also nicht mehr als ein metalogisches Faktum, sondern als ein Sinngefüge, das aus einem metalogischen Material, dem Sinnlich-Impressionalen, und logisch geltender Form besteht. Versteht man so mit Lask den Kopernikanisch interpretierten theoretischen Gegenstand aus einer konstitutiven Form-Material-Duplizität heraus, so ist von dieser Einsicht aus überhaupt noch nicht abzusehen, wie Lask zu der eigentümlichen Auffassung seiner Stockwerktheorie gelangen konnte. Ganz im Gegenteil, denkt man nämlich an Rickerts »Modell eines theoretischen Gegenstandes überhaupt«[1]), so möchte man geneigt sein, zu glauben, auch Lask hätte dieser oder ein ähnlicher Weg der Problemlösung vorschweben müssen. Freilich hätte dann Lask das Material nicht als die πρώτη ὕλη, als das konkrete Sinnesmaterial der Seinserkenntnis, bestimmen dürfen, er hätte vielmehr an diesem Material nur das formale Moment des »Inhaltseins« isolieren müssen, um damit zu einer Auffassung zu gelangen, die Form und Inhalt als die nicht mehr objektivierbaren, lediglich für die sich damit selbst begreifende Philosophie als »Vorgegenstände« fungierenden letzten Elemente des theoretischen Gegenstandes begreift. Wie dem nun aber auch sei, jedenfalls ist das zur Logik der Philosophie treibende Moment mit der Einsicht in die Form-Material-Duplizität des Gegenstandes noch keineswegs erreicht. Wie wir bereits andeuteten, hat vielmehr erst Lasks vollkommen neue und eigenartige Auffassung des Irrationalen die ausschlaggebende Wendung herbeigeführt. —

Wenn wir nicht sehr irren, kennt Lask drei Stufen des Irrationalen, von denen in der Reihenfolge, in der wir sie hier betrachten werden, jeweils die spätere eine immer stärker hervortretende Verselbständigung des irrationalen Faktors bedeutet. Irrational ist zunächst das materiale Element der Seinserkenntnis, das Sinnlich-Impressionale, die πρώτη ὕλη, als das völlig Geltungs- und Bedeutungsfremde. Nehmen wir nun aber das Rationale nicht mehr in dem weiten Sinne, in dem es alles Wert- und Geltungshaltige umfaßt, also auch die ästhetische und ethische Ratio, vielmehr nur in der ganz speziellen Bedeutung der theoretischen Ratio, also des Logischen, so erweitert sich damit der Umfang des Irrationalen, zu dem nun neben dem völlig bedeutungsfremden Sinnlichen auch unsinnlich Geltendes gehört. Das Irrationale ist in diesem Falle also identisch

1) Vgl. dazu System der Philosophie, erster Teil, S. 50 ff.

mit dem Alogischen oder dem Denkfremden. Diese Fassung des Irrationalen befriedigte aber Lask nun keineswegs. Denn es kommt in ihr lediglich die Andersheit gegenüber dem Logischen zum Ausdruck, nicht aber die eigentümliche Beziehung des Irrationalen zum Rationalen. Auf diese Beziehung aber, auf die funktionalen Verhältnisse zwischen Rationalem und Irrationalem hatte es Lask abgesehen. Eine neue Auffassung des Irrationalen war aber nur möglich, wenn man die an sich korrelativen Elemente der Form und des Materials verselbständigte. Tut man das, isoliert man also künstlich die beiden Bestandteile des Sinngefüges, so kann man in einer Variation des Kantischen Ausspruches, daß die Form ohne den Inhalt leer, der Inhalt ohne die Form aber blind sei, das bloße von der Form unbetroffene Material als logisch nackt bezeichnen. Mit diesem Begriff des logischen Nackten ist nun in der Tat, was Lask wichtig war, eine Situation (bzw. das Fehlen einer Situation) des Materials dem rationalen Faktor gegenüber gekennzeichnet. Logisch nackt ist eben alles, was noch nicht von logischer Form betroffen, was also noch gar nicht in die Materialstellung eingegangen ist. Von hier aus verstehen wir dann überhaupt erst die Schicksale des Irrationalen, das seine logische Nacktheit aufgibt, in theoretischen Sinn eingeht, in die Situation des Materials gerät und damit erst eine eigentümliche Beziehung zum Rationalen gewinnt. Im theoretischen Sinne büßt nämlich das Irrationale eben nur seine Unbetroffenheit von logischer Form, seine logische Nacktheit ein. Es gerät lediglich in die Situation des Materials, in der es von geltender Form umgriffen, umgolten, logisch besiegelt und etikettiert, nicht aber durchdrungen wird. Das Irrationale bleibt also in seinem Wesen völlig unangetastet, es ist logisch undurchdringlich. Immer wieder hat Lask betont, daß das Material der Erkenntnis nicht panlogistisch aus eitel Gültigkeit heraus erzeugt wird, daß mit der geltenden Form vielmehr eine bloße Legitimierung zum Material hinzutritt. Es kommt nichts anderes hinzu, als gleichsam nur eine bestimmte logische Weihe, die ihm zuteil wird. Wie sich im einzelnen von hier aus Lasks Erkenntnisbegriff verstehen läßt, das soll nicht mehr weiter verfolgt, sondern nun die Frage aufgeworfen werden, welche Konsequenzen sich aus dieser Auffassung des Irrationalen für das Problem einer Logik der Philosophie ergeben mußten. Zunächst war mit dem Begriff des logisch Nackten der Umfang des Irrationalen wiederum erweitert worden. Irrational im Sinne der Alogizität war alles mit Ausnahme des Logischen selbst; irrational im Sinne des logisch Nackten kann aber nun auch das Logische sein, sofern es nicht

selbst wieder von logischer Form umgolten wird. Da nun aber das logisch Nackte in seiner Eigenart völlig unberührt, logisch undurchdringlich bleibt, so kann schlechterdings alles, auch der logische Gehalt selbst, von logischer Form betreffbar sein, in die Situation des Materials geraten. Kategorienmaterial vermag ausnahmslos alles zu sein. Wir begreifen damit also, daß auch das Geltende objektivierbar und erkennbar ist, sofern es zum Material eines theoretischen Verhaltens gemacht wird. Rechtfertigt nun aber diese Einsicht eine Logik der Philosophie, verstehen wir von hier aus auch die Uebertragung des Kategorienproblems von der Seins- auf die Geltungssphäre, begründet sie eine selbständige Gebietskategorie des Geltens? Das ist nun keineswegs der Fall. Denn besinnen wir uns auf den Gegenstand jeder philosophischen Ueberlegung, so gehört er auf alle Fälle der Geltungssphäre an. Auch die Logik, die wir bisher allein kannten, die Logik der Seinserkenntnis hat zum Gegenstand unsinnlich Geltendes. Lask hat diesen Sachverhalt ausdrücklich anerkannt. So heißt es bei ihm: »Die Theorie des Erkennens nun als philosophische Disziplin hat es unter allen Umständen, deshalb auch die Theorie des auf das Seinsgebiet gerichteten Erkennens, mit einem Nichtseienden, mit Geltendem, mit Erkenntnisgültigkeit, mit theoretischer Gültigkeit zu tun«[1]. Wir sehen also, auch die vertiefte Auffassung des Irrationalen als des logisch Undurchdringlichen kann noch nicht das letzte Motiv sein, aus dem heraus eine Logik der Philosophie zu begründen wäre. Wir müssen wahrscheinlich noch weiter gehen und wiederum eine neue Bedeutung des Irrationalen aufsuchen. Damit treffen wir dann auf das, was Lask das bedeutungsbestimmende Moment genannt hat. Mit ihm wird freilich der äußere Umfang des Irrationalen nicht mehr erweitert, aber die Unabhängigkeit und Selbständigkeit des Irrationalen wird durch das bedeutungsbestimmende Moment in einer Art und Weise gesteigert, daß es fraglich wird, ob diese Auffassungsweise nicht die von Lask postulierte Zweielementenlehre völlig durchbricht. Kurz gefaßt besagt diese Theorie nicht mehr und nicht weniger, als daß das die geltende Form differenzierende Moment nicht auf seiten des Geltenden selbst liegt, sondern auf Rechnung des von der geltenden Form betroffenen Materials kommt. Damit wird das Material gewissermaßen mit einer Machtfülle ausgestattet, die für die Vielheit der Geltungsgestalten verantwortlich ist. Nun darf man sich aber diesen Bedeutungsgehalt des irrationalen Materials nicht etwa veranlaßt denken von einer allzu künstlichen

1) Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre, S. 24.

gegenseitigen Isolierung von Form und Material, so daß der Unabhängigkeit des Materials auf der anderen Seite die Selbständigkeit der isolierten Form entsprechen würde. Ganz im Gegenteil stammt vielmehr das bedeutungsbestimmende Moment am Material aus dem »funktionalen Urverhältnis«, das zwischen Form und Inhalt besteht. Charakteristisch hierfür ist die Tatsache, daß in demselben Maße, in dem der Bedeutungsgehalt des Materials zunimmt, die Selbständigkeit der Form dahinschwindet. Die Form wird geradezu zu einem enklitischen Moment depraviert. Sie ist als eine bestimmte Form immer nur zu begreifen im Hinblick auf das Material, dem gegenüber sie ihre logische Mission zu erfüllen hat. Wir verfolgen auch diese Theorie nicht in die Einzelheiten, in welchen sie bei Lask auftritt, sondern ziehen wiederum lediglich die Nutzanwendung für das spezielle Problem einer Logik der Philosophie. Besinnen wir uns nun wieder darauf, daß das Geltende, sobald es erkannt wird, in der Position des Materials steht, so verstehen wir nun sofort, daß das Geltende als Material seinerseits wieder die Bedeutung der es umkleidenden Form zu bestimmen hat. Bei der Erkenntnis des Geltenden ist also das Material der Erkenntnis, das was gilt, nicht identisch mit der geltenden Form, die ihm die logische Weihe, daß es gilt, zuteil werden läßt. —

So begreifen wir endlich, und zwar nur aus dem bedeutungsbestimmenden Moment heraus, welche Bewandtnis es mit der Unterscheidung zweier Formbegriffe haben muß. Wir verstehen, daß das Material der Geltungserkenntnis bereits Form ist, und daß die Form dieser Erkenntnis von der Material-Form notwendig als Form der Form zu unterscheiden ist, da ihr von dieser her ihre eigene Bedeutung bestimmt wird. So ist also die gesamte Geltungssphäre zu zerlegen in zwei Bestandteile in das Geltende als Kategorienmaterial und in das kategoriale Gelten. Diese Zerlegung nun der Geltungssphäre rechtfertigt ihrerseits die Uebertragung der Kategorienlehre von der Seinserkenntnis auf die Erkenntnis des Geltenden; wollte man ihre Berechtigung aber bestreiten, so würde das, wie Lask gezeigt hat [1]), zu unerträglichen Konsequenzen führen. Eine Gegenüberstellung von Seiendem und Geltendem würde dann ganz unverständlich sein. Da nämlich das Gebiet des Seins bereits Sinnliches und unsinnlich Geltendes in sich begreift, so könnte die unzerlegt gelassene Geltungssphäre nicht mehr dem Sein sondern nur noch dem Sinnlich-Impressionalen koordiniert werden. Soll also die Gegenüberstellung von Sein und Gelten ihren

1) a. a. O. S. 99 f.

Sinn behalten, so muß, da das Sein die Gebietskategorie für das Sinnliche abgibt, dem Gelten die entsprechende Rolle einer Gebietskategorie für unsinnlich Geltendes zukommen. Diese Gebietskategorie des Geltens würde dann das unsinnliche Formmaterial genau ebenso zu einem Gegenstandsgebiet konstituieren, wie durch die Kategorie des Seins das Sinnlich-Impressionale zu einem gegenständlichen Seinsgebiet geformt wurde.

Zur Illustrierung dieser ganzen Anschauungen hat Lask sehr glücklich das Bild von den beiden Stockwerken zur Anwendung gebracht. Es zeigt einmal, wie die Form der Form sich auf dem Form-Material-Gefüge des unteren Stockwerks aufbaut, es bezeichnet aber auch die Unselbständigkeit des oberen Stockwerks, die Lask ausdrücklich betonte, und die darin begründet ist, daß das Material des zweiten Stockwerks als Form durchaus unselbständig und der Erfüllung durch das Urmaterial, die *πρώτη ὕλη*, bedürftig ist.

III.

Sieht man einmal von der Begründung ganz ab, die Lask seiner Logik der Philosophie gegeben hat, so hat allein schon der Gedanke einer solchen Logik der Philosophie etwas ungemein Bestechendes. Denn einer kritischen Besinnung muß, wie wir gesehen haben, die Frage naheliegen, ob nicht die Uebertragung der Kategorienprobleme auf die Geltungssphäre von einer restlosen Ausdeutung der transzendental-philosophischen Prinzipien geradezu erfordert wird. Nur dann, so scheint es, steht man ganz auf dem Boden der »Kopernikanischen Wendung«, wenn man einzusehen vermag, welche Bedeutung auch bei der Erkenntnis der Geltungssphäre dem konstitutiven theoretischen Formgehalt zukommt. Bedenkt man jedoch, daß Lasks Logik der Philosophie so gar keine Nachfolge gefunden hat, daß vor allem Rickert in seiner allgemeinen Grundlegung der Philosophie durchaus andere Wege gegangen ist, so muß man bedenklich werden, wenn auch zunächst nicht gegen die Forderung einer Logik der Philosophie selbst, dann vielleicht um so mehr gegen die Art und Weise, wie Lask diese Forderung einzulösen versuchte. Wir kennen nun die hauptsächlichtsen Motive, aus denen das Gebäude von Lasks Logik der Philosophie erstehen konnte, und wir begreifen, daß in ihnen eigentümliche Schwierigkeiten verborgen sein mögen, die uns vielleicht unüberwindlich erscheinen werden. Wenn wir daher in eine kritische Erörterung der Laskschen Gedanken einzutreten beabsichtigen, so gilt es zunächst, die Gesichtspunkte

einer solchen Kritik anzudeuten. Es versteht sich ganz von selbst, daß man nicht von außen her Argumente gegen Lasks Auffassungen herantragen darf, daß eine Kritik vielmehr nur dann einen Sinn haben kann, wenn sie immanent bleibt, d. h. wenn sie von Voraussetzungen ausgeht, die auch Lask durchaus akzeptieren konnte. Um eine immanente Kritik soll es sich also handeln, wenn wir uns zunächst wieder dem bedeutungsbestimmenden Moment zuwenden, um späterhin noch in eine andeutende Erörterung jener Probleme einzutreten, die einer Logik der Philosophie aus der Forderung einer adäquaten Auffassung der atheoretischen Wertgebiete erwachsen.

Wir haben gesehen, wie die Probleme des Irrationalismus aus der Gesamtsituation der modernen Wertphilosophie heraus zu verstehen waren. Wir haben ferner gesehen, wie die radikalste Fassung des Irrationalitätsproblems bei Lask in der Theorie von dem bedeutungsbestimmenden Moment des Materials gipfelte. Von hier aus erst war uns die eigenartige Stockwerktheorie seiner Logik der Philosophie ganz verständlich geworden. Wenn wir nun zu dieser Auffassung des Irrationalen in der oben angedeuteten Weise kritisch Stellung nehmen wollen, so müssen wir darnach fragen, ob diese Theorie mit den letzten Voraussetzungen der Transzendentalphilosophie noch vereinbar ist. Dabei ergibt sich nun folgendes: Die »Kopernikanische Wendung« machte den theoretischen Gegenstand begreiflich aus der Konstitution der beiden korrelativen Elemente Form und Material. Deren gegenseitige Beziehung nun ist vollkommen erschöpfend bestimmt mit der Feststellung ihrer Korrelation, ihres Zusammengehörens und ihres Aufeinanderangewiesenseins. Denn darin, daß Form und Material zusammengehören müssen, um einen Gegenstand überhaupt zu konstituieren, kommt die erkenntnistheoretische Leistung der beiden Elemente ganz eindeutig zum Ausdruck, während umgekehrt jede Isolation und künstliche Trennung von Form und Material deren Erkenntnisfunktion sofort undurchsichtig macht. Was nun Lask trotzdem zu einer Verselbständigung jedenfalls eines der Elemente, eben des Materials, veranlaßte, das war die Ueberlegung, daß wir es bei dem Verständnis eines theoretischen Gegenstandes nie mit einem abstrakten Form-Material-Verhältnis zu tun haben, sondern jeweils mit einem konkret bestimmten Form-Material-Gefüge. Ein solches konkretes Gefüge aber weist über sich hinaus auf eine Vielheit der Formen und des Materials. Die Mannigfaltigkeit des Materials stellte nun kein philosophisches Problem; sie kam auf Kosten der Irrationalität des Materials und war daher einfach hinzunehmen. Die Vielheit der logischen

Formen dagegen konnte nicht ebenso hingenommen, sie mußte theoretisch begriffen werden. Damit haben wir vielleicht das letzte Motiv von Lasks Theorie des bedeutungsbestimmenden Momentes erfaßt: ein principium individuationis der logischen Formen war nicht anders aufzufinden, als allein so, daß man die Differenzierung der geltenden Form nur vom Material her zu verstehen suchte. Ohne Zweifel lag hier ein bedeutendes Problem vor, und wir werden vielleicht Lasks Lehre vom bedeutungsbestimmenden Moment erst dann restlos begreifen, wenn wir auch dieses Problem einem größeren historischen Zusammenhange einfügen. Auf Kantischem Boden begegnet uns das Problem einer Bedeutungsdifferenzierung des kategorialen Formgehaltes zum ersten Male bei Kant selbst, und zwar in seiner Lehre vom Schematismus[1]). Freilich hatte Kant mit der Ableitung der Kategorien aus der Urteilstafel bereits die Vielheit der Kategorien verständlich gemacht. Aber dabei handelte es sich doch nur um die Kategorien, die in ihrer Isolierung noch gar keine Beziehung zur sinnlichen Bedingung hatten, denen also auch noch keine Funktion hinsichtlich der Erkenntnis von Objekten zukam. Nun aber galt es, gerade die Vielheit der Kategorien mit dem gegebenen Inhalt aller Erfahrung in Verbindung zu bringen. Bedenkt man, daß das Gegebene für Kant die Anschauungen waren, so mußte sich das Problem bei ihm zu der Fragestellung zuspitzen: Wie lassen sich Anschauungen unter Begriffe subsumieren, oder mit anderen Worten, wie ist eine Anwendung der Kategorien auf Erscheinungen überhaupt möglich? Kant postulierte, wie man weiß, ein Drittes, das transzendentale Schema, das die Funktion einer Verbindung von Anschauung und Kategorie, von Sinnlichkeit und Verstand zu übernehmen hatte. Es ist gerade in unserem Zusammenhange von besonderem Interesse, zu begreifen, wie die ganze Lehre vom Schematismus auf einer radikalen Entgegensetzung von Sinnlichkeit und Verstand beruht, der, wie Zschocke nachgewiesen hat, zwar nicht ein Rückfall in den vorkritischen Standpunkt der Dissertation, aber doch eine Nachwirkung der damals vertretenen Problemstellung zugrunde liegt. Allerdings vertritt Kant jetzt nicht mehr die Meinung, daß durch den Verstand die Dinge an sich, durch die Sinnlichkeit die Erscheinungen erkannt würden; aber eine Auffassung, für welche die Faktoren jeder Erfahrung nur durch das Mittel des transzendentalen Schemas zu einer Verbindung gelangen konnten, mußte notwendigerweise in Sinnlichkeit und Verstand eher vollkommen heterogene Gebilde erblicken

1) Vgl. dazu besonders Walter Zschocke, Ueber Kants Lehre vom Schematismus der reinen Vernunft. Kant-Studien Bd. XII, S. 157 ff.

als die korrelativen Elemente der Erkenntnis. Die Parallele zu Lask ist deutlich: hier wie dort ist es die Verselbständigung der Elemente der Erkenntnis, — bei Lask freilich nur eine einseitige Bedeutungsbelastung des Materials — die die Eigenart der Problemstellung bedingt. Es sei hier ganz dahingestellt, wie weit sich Lask der Aehnlichkeit der Problemlage bewußt war. An eine Abhängigkeit seiner Lehre vom bedeutungsbestimmenden Moment von Kants Schematismus wird man wohl kaum glauben dürfen. Um so wahrscheinlicher ist es, daß Lask bei der Ausbildung dieser Lehre sehr stark unter dem Einfluß von Fichte stand. Allerdings darf man dabei nur an den späteren Fichte denken, dessen Irrationalismus uns die liebevolle und tiefdringende Untersuchung Lasks überhaupt erst nahegebracht hat [1]). Dieser Fichte hat besonders in seinen späteren ethsichen Untersuchungen einen kaum mehr zu übertreffenden Irrationalismus vertreten. So wird in der Sittenlehre von 1812 bereits das empirische Material der Pflicht mit ethischem Bedeutungsgehalt ausgestattet [2]).

Wie es sich nun aber auch mit den historischen Zusammenhängen verhalten mag, sachlich bedeutet die Lehre vom bedeutungsbestimmenden Moment ohne Zweifel eine Gefahr für jede transzendental-philosophische Einstellung. Denn nur dann vermag die kopernikanische These zu Recht zu bestehen, wenn die Zweiweltenlehre endgültig aufgegeben und mit einer Zweielementenlehre wirklich Ernst gemacht wird. Nun ist aber das bedeutungsbestimmende Moment, wie wir bereits andeuteten, wohl kaum mit einer konsequenten Zweielementenlehre in Einklang zu bringen. Jede Isolierung und Verselbständigung der gegenseitig aufeinander angewiesenen Elemente des Sinngefüges muß vielmehr einen Rückfall in die vorkritische Zweiweltenlehre in bedrohliche Nähe bringen. Damit aber tritt das bedeutungsbestimmende Moment in eine ganz eigenartige Parallele zu einem in anderem Zusammenhange nicht weniger entscheidenden Begriffe des Laskschen Denkens, zu der Uebergegensätzlichkeit des Wertes, von der Georg Pick gezeigt

---

1) Emil Lask, Fichtes Idealismus und die Geschichte. 1902. Anastatischer Neudruck, Tübingen 1914. — Neuerdings hat Ernst Cassirer, Das Erkenntnisproblem i. d. Philosophie und Wissenschaft d. neueren Zeit, III. Bd., S. 166, gegen Lasks Deutung der späteren Fichteschen Lehre als eines transzendentalen »Positivismus« und »Empirismus« Einwände erhoben. Dagegen wird nun aber, wie mir scheinen will, Lasks Auffassung vollkommen bestätigt durch die Arbeit von Hans Freyer, Das Material der Pflicht. Eine Studie über Fichtes spätere Sittenlehre. Kant-Studien, Bd. XXV. S. 113 ff.

2) Vgl. dazu H. Freyer a. a. O. S. 143 ff.

hat [1]), wie auch sie ihrerseits den Rahmen des Transzendentalismus sprengt. Von zwei Seiten, so scheint es, hat Lask den Boden, auf dem er sein Gebäude errichten wollte, die kopernikanische Wendung Kants, mit eigenen Mitteln unterminiert. Daß jedenfalls das bedeutungsbestimmende Moment in diesem Sinne zu verstehen ist, bezeugt uns ein Vertreter des sog. kritischen Realismus, Külpe, der daraufhin Lask ausdrücklich für den Realismus in Anspruch nimmt [2]). In einem gewissen Sinne stand Lask vielleicht wirklich dem »Realismus« nahe, wenn auch nicht dem Realismus, den Külpe im Anschluß an die Realwissenschaften vertritt. Denn anders kann man wohl kaum seine eigenartige Stellung zur Metaphysik begreifen, die, wie mir scheinen will, mit seinen eigenen Voraussetzungen nicht ganz übereinstimmt. Die einzige selbständige Welt ist doch auch nach Lask die Welt des unteren Stockwerks, die die πρώτη ὕλη zum Material hat, und auf der sich die Welt des oberen Stockwerks doch nur deshalb aufzubauen vermag, weil durch die Material-Form des zweiten Stockwerks die Bedeutung des Urmaterials hindurchscheint. Wie aber von dieser Auffassung aus die Annahme irgendeines weiteren Materials überhaupt problematisch sein könnte, ist ohne weiteres nicht ersichtlich.

Wir haben damit in aller Kürze ausgeführt, was gegen das bedeutungsbestimmende Moment kritisch einzuwenden wäre. Nun glauben wir jedoch nicht — so entscheidend das bedeutungsbestimmende Moment auch für den Aufbau der Stockwerktheorie sein mochte —, daß sich von diesen Gesichtspunkten aus ein endgültiges Urteil über die Logik der Philosophie fällen ließe. Deren Bedeutung wird sich uns vielmehr noch von ganz anderen Ueberlegungen aus zu zeigen haben. Freilich sind die Probleme, auf die wir dabei treffen werden, noch so sehr im Fluß, daß wir uns hier mit Andeutungen und einer vorsichtigen Formulierung der Problemstellung werden begnügen müssen.

Die logische Undurchdringlichkeit des Irrationalen, die Lask postulierte, war nicht zuletzt im Interesse der atheoretischen Wertgebiete, die ohne diese Sicherung augenscheinlich einer intellektualistischen Mißdeutung ausgesetzt blieben. Diese Beziehungen zwi-

---

1) »Die Uebergegensätzlichkeit der Werte und der transzendentale Idealismus. Gedanken im Anschluß an Lasks logische Schriften«. Diese Arbeit, in die mir die Liebenswürdigkeit ihres Verfassers bereits einen Einblick gewährte, wird demnächst i. Verlage von J. C. B. Mohr in Tübingen erscheinen.

2) O. Külpe, Zur Kategorienlehre. Sitzgs.-Ber. d. Kgl. Bay. Ak. d. Wiss., phil.-hist. Klasse, Jahrg. 1915, S. 21 ff.

schen dem Irrationalismus und der Auffassung der atheoretischen Gebiete hat Georg von Lukács sehr klar gesehen und dafür eine so prägnante Formulierung gefunden, daß ich mir nicht versagen möchte, sie hier anzuführen: »Den meisten Irrationalitätsbewegungen in der Philosophie liegt die Befürchtung zugrunde, daß die philosophische Behandlung der nicht theoretischen Sphären (der Ethik, der Aesthetik, der Religion usw.) mit ihrer Theoretisierung gleichbedeutend sein muß. Und in der Tat liegt der Argwohn sehr nahe, daß, wenn selbst die geringste Spur ihrer »materiellen« Wesenheit aus dem Urfaktum des rein Theoretischen »abgeleitet« werden kann, daß dann infolge dieser Art des Gesetztseins sich theoretische Strukturbestandteile in das Gefüge des Atheoretisch-Unsinnlichen es verfälschend einschleichen müssen. Dies ist ja selbst in Kants Ethik und Aesthetik der Fall, obwohl sie die bisher erreichten höchsten Stufen reiner Sphärenbearbeitungen repräsentieren. Die Logik des Geltens von Lask bewahrt in diesem Punkte die Struktur seiner allgemeinen Feststellung des Form-Material-Verhältnisses; auch hier tritt die Gebietskategorie des Geltens nur mit der Funktion der logischen Weihe an das Material heran, also notwendigerweise an ein Material, das diese »Geltungsartigkeit« schon »vor« dem Abgestempeltsein von den logischen Formen und unabhängig von ihnen als Wesenszeichen besitzt. So dient die Panarchie des Logos, die Ausdehnung der Logik auf die Geltungssphäre zur Bewahrung der unantastbaren Eigenart der atheoretischen Wertgebiete«[1]). Darnach steht also die Logik der Philosophie im Dienste einer adäquaten Auffassung der atheoretischen Gebiete. Wenn wir uns nun die aus dieser Sachlage sich ergebenden Probleme noch kurz an einem Beispiel klarmachen wollen, so können wir freilich nur die ästhetische Sphäre zur Betrachtung heranziehen, da die übrigen atheoretischen Gebiete bei Lask ganz unbestimmt bleiben. Vor allem dürfte der ethische Wert in Lasks Systematik kaum unterzubringen sein. Auch das hängt mit seinem Irrationalismus zusammen. Die Undurchdringlichkeit des Materials gilt nämlich, sofern wir Lask nicht sehr mißverstehen, nicht allein theoretischer sondern überhaupt jeder Form gegenüber. Ob Lask wirklich hätte zugeben können, daß eine Form ihr Material auch durchdringt — wie das nach Rickert bei der ethischen Form der Fall ist —, ist aus dem Zusammenhang seiner veröffentlichten Schriften jedenfalls nicht zu ersehen. Lask kennt hier im Grunde nur die Formungsart der typisch

1) Georg von Lukács, Emil Lask. Ein Nachruf. Kant-Studien, Bd. XXII, S. 349 ff. Die angeführte Stelle findet sich S. 358.

kontemplativen Verhaltungsweisen, die wie das Theoretische und Aesthetische das Material lediglich in die Form hineinstellen, es mit Form umkleiden und umhüllen, ohne es jedoch zu durchdringen. Da aber nun Lask den personalen Wert des Ethischen wohl kaum so verkennen konnte, daß er ihn hätte bei den kontemplativen Werten unterbringen mögen, so bliebe darnach tatsächlich für die Eigenart des ethischen Wertes in seiner Auffassungsweise kein Platz übrig. Jedenfalls wollen wir bei den angedeuteten Schwierigkeiten allein den ästhetischen Wert als Beispiel eines atheoretischen anführen.

In dem Falle des Aesthetischen ergibt sich also folgendes Bild: Die Aesthetik als philosophische Disziplin steht natürlich auf demselben Niveau wie die Logik der Seinserkenntnis [1]), da beider Material bereits aus einem Form-Material-Gefüge besteht. Denn wie das ursprüngliche theoretische Gebilde so ist auch der ästhetische Gegenstand bereits Form des unteren Stockwerks. Daraus ergibt sich aber, wenn wir im Bilde der Stockwerktheorie verbleiben wollen, daß bei Hinzunahme der atheoretischen Gebiete aus den Stockwerken ein ganzes Gebäude wird, indem schon im unteren Stockwerk eine Reihe heterogener Sphären nebeneinander stehen. Für das Material des ästhetischen Gegenstandes bedeutet das aber, daß es nicht identisch sein kann mit der πρώτη ὕλη, dem Urmaterial des Theoretischen. Dagegen wären nun gerade vom Standpunkt Lasks auch gar keine Bedenken geltend zu machen, wenn auch die Differenzierung des Wertes in Theoretischen, Aesthetischen usw. vom bedeutungsbestimmenden Moment, also vom Material her zu verstehen wäre. Das ist aber nicht Lasks Meinung. Die Differenzierung des Wertes kommt vielmehr auf Kosten des Subjekts. Allerdings ist Lasks Subjektsbegriff so unbestimmt, daß wenn wir mit dem Gedanken einer vom Subjekt her stammenden Differenzierung des Wertes Ernst machen wollen, wir gut tun, uns an dem eindeutigen Subjektsbegriffe Rickerts zu orientieren. Denn auch nach Rickerts Auffassung können wir vielleicht die Differenzierung des Wertes vom Subjekt aus begreifen. Wir müßten dann ausgehen von dem Unterschied des theoretischen und des atheoretischen Bewußtseins überhaupt. Wie das im einzelnen durchzuführen wäre, kann hier freilich nicht einmal angedeutet werden. Nur das sei hervorgehoben, so sehr sich die beiden Subjektsbegriffe in ihrer Beziehung zum Werte auch unterscheiden würden, das eine ist ihnen

1) Hingegen würde die Metaphysik mit der Seinserkenntnis selbst auf gleicher Stufe stehen.

gemeinsam: die gleiche Sphäre der Inhalte überhaupt. Das aber widerspricht der Stockwerktheorie Lasks, die ein allen Wertsphären gemeinsames Urmaterial nicht kennt. Und nun erhebt sich die weitere Frage, ob nicht die Auffassung Lasks schon deshalb den Vorzug verdiene, weil eine einzige, dem Theoretischen und dem Aesthetischen gemeinsame Inhaltssphäre eine Einschränkung des ästhetischen Materials auf Sinnlich-Impressionales bedeuten würde. Diese Einschränkung des ästhetischen Materials auf Sinnlich-Impressionales wäre aber nun gleichbedeutend mit einer Bevorzugung jener ästethischen Formen, die ausschließlich sinnlich-impressionales Material gestalten, also der äußeren Formen des Ornamentes. So würde diese ganze Auffassungsweise zu einem engen und unerträglichen ästhetischen Formalismus hinführen. Mag also die Ausdehnung der Materialsphäre auf unsinnlich Geltendes im Theoretischen berechtigt oder unberechtigt sein, der ästhetische Wert kann sich jedenfalls, so scheint es, nicht mit sinnlich-impressionalem Material begnügen. Dieser Sachlage würde aber auch Lask erst dann ganz gerecht werden, wenn er den ästhetischen Gegenstand bereits als Formung des oberen Stockwerks legitimieren könnte. Vielleicht läßt sich das Problem, das sich hier ergibt, in die Form einer Fragestellung kleiden: Wie ist die in der erkenntnistheoretischen Untersuchung gewonnene Einsicht in die Einzigartigkeit einer allen Wertgebieten gemeinsamen Materialsphäre in Einklang zu bringen mit den besonderen Materialbedürfnissen der einzelnen Werte?

Daß wir diese Untersuchung zu Lasks Logik der Philosophie abschließen konnten mit der Andeutung neuer Probleme, das gibt uns die tröstliche Gewißheit, daß das Denken des unvergeßlichen Mannes lebendig ist und noch lange lebendig sein wird. Solange die wissenschaftliche Philosophie jedenfalls sich mit den angeführten Gedanken beschäftigen wird, wird sie gut tun, die Stellungnahme Lasks immer wieder für die Diskussion der Probleme fruchtbar zu machen.

Notizen.

»Max Webers Religionssoziologie«.

Es mag für die künftige religionswissenschaftliche und religionsphilosophische Forschung vielleicht einmal von entscheidender Bedeutung sein, daß die hervorragenden Untersuchungen Max Webers zur Religionssoziologie ihr publizistisches Schicksal nicht an dem zufälligen und doch etwas entlegenen Orte ihrer ersten Veröffentlichung beendeten, daß sie vielmehr alle zu einem Ganzen zusammengefaßt noch einmal in einem neuen und selbständigen Gewande erscheinen durften, um so eine Wirkung in die Breite auszuüben, die man ihnen auf das lebhafteste wünschen muß [1]). Stellen sie doch in ihrer Gesamtheit nichts weniger dar als eine universale Religionsgeschichte, von der Troeltsch noch unlängst behaupten konnte, »daß die Aufgabe einer solchen noch auf lange Zeit über menschliche Kräfte hinausgehe, wenigstens wenn sie wirklich wissenschaftlichen Geist und Sinn haben soll«. (Augustin, Die christliche Antike und das Mittelalter, München 1915, p. VI.) Die Vorstellung von der Größe der Aufgabe, die in solchen Worten zum Ausdruck kommt, ist kaum übertrieben und gibt in der Tat erst den Maßstab ab, der die überragende Leistung Max Webers richtig erkennen läßt. Dazu kommt, daß die religionssoziologischen Forschungen, so sehr sie den alleinigen Inhalt eines Gelehrtenlebens ausmachen könnten, für Max Weber zwar nicht von untergeordnetem Interesse waren, aber in seinem Gesamtwerk doch nur soviel Beachtung beanspruchen durften, als sie neben Webers zahlreichen übrigen nicht weniger bedeutenden Untersuchungen einhergehen konnten. Wenn im Folgenden eine kurze Würdigung der Religionssoziologie Max Webers versucht wird, so besteht dabei nicht die Absicht, diese aus der Gesamtpersönlichkeit Webers heraus zu verstehen und zu fragen, welche Stelle sie in seinem Lebenswerk einnimmt [2]), vielmehr soll es darauf ankommen, zunächst die methodische Eigenart seiner Forschungsweise aufzuzeigen und dann zuzusehen, welche Bedeutung ihren

1) Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie 3 Bände, Tübingen (Mohr) 1920/21.

2) Vgl. dazu die Rede auf »Max Weber« von Karl Jaspers Tübingen, 1921.

Ergebnissen in dem objektiven Zusammenhang der gegenwärtigen religionswissenschaftlichen Arbeit zukommt.

Obschon Max Weber die Möglichkeit einer systematischen Soziologie kennt, die nach den »Gesetzen« des gesellschaftlichen Lebens fragen darf, so unterscheiden sich doch die vorliegenden Untersuchungen von einer solchen Soziologie dadurch, daß es ihnen eben gar nicht auf die Gesetzmäßigkeit ankommt, der auch das Religiöse im gesellschaftlichen Leben unterworfen sein mag, daß sie vielmehr wie jede universalhistorische Betrachtungsweise interessiert sind an der Einmaligkeit und Einzigartigkeit des geschichtlich Gewordenen. Das Wort »Soziologie« will also in diesem Falle gar nicht mehr bezeichnen als eine Besonderheit des geschichtlichen Gegenstandes, die darin besteht, daß das Religiöse vornehmlich daraufhin angesehen wird, wie es aus seinem eigentümlichen Wesen heraus die soziale Struktur des geschichtlichen Lebens beeinflußt. Gerade umgekehrt wie im geschichtsphilosophischen Materialismus wird hier also die geistige Erscheinung der Religion zu einer Ursache sozialer und im engeren Sinne ökonomischer Erscheinungen und Zustände, wobei jedoch immer das Bewußtsein der Tatsache lebendig bleibt, daß es eben nur eine von unübersehbar vielen Kausalreihen ist, die von der Religion zur Struktur des sozialen Lebens hinführt. Methodologisch ist diese eine Kausalreihe aber gerade dadurch bedeutsam und interessant, daß sie, die bisher den Gesichtspunkten der Forschung ferner lag, zu den überraschendsten Resultaten führte und von der Peripherie her nun noch einmal das Wesen des Religiösen in einer Art und Weise beleuchtete, deren Bedeutung gar nicht hoch genug angesehen werden kann. Dieses Kausalverhältnis wird aber nun nicht, was vielleicht auch möglich wäre, auf die Formel eines Gesetzes gebracht, sondern in seiner jeweiligen Besonderheit an den historischen Erscheinungen aufgewiesen. Der »historische« Charakter von Max Webers Religionssoziologie ist zu offensichtlich, als daß er bestritten werden könnte; er kann auch nicht abgeleugnet werden etwa durch einen Hinweis auf den Begriff des »Idealtypus«, der bei M. Weber eine große Rolle spielt. Auch dieser Begriff, der ankündigt, daß der Reichtum des geschichtlich Tatsächlichen in der wissenschaftlichen Begriffsbildung nur annäherungsweise Ausdruck finden kann, ist ein relativ historischer Begriff, der um der einmaligen geschichtlichen Erscheinung willen gebildet ist. —

Wie sehr Max Weber am konkreten historischen Leben orientiert ist, das beweist der Ausgangspunkt und die Entstehungsgeschichte seiner religionssoziologischen Untersuchungen. An ihrem Anfang steht die großartige Entdeckung des asketischen Geistes der kalvinistischen Berufsethik. Was als dogmatisch fixiertes Begriffssystem längst bekannt war, das wurde hier als gewaltige Macht von wahrhaft universaler Reichweite erkannt. Indem der »kapitalistische Geist« als eine Einstellung verstanden wurde, der eine ganz bestimmte ethisch-

religiöse Haltung zugrunde liegen mußte, war damit zugleich aufgezeigt worden, wie in diesem einmaligen besonderen Falle das Religiöse weit über seine engere Sphäre hinaus die Struktur des gesamten sinnvollen Lebens bestimmen konnte. Diese Einsicht veranlaßte dann die Fragestellung, von der aus Max Weber zu einer umfassenden Darstellung der Wirtschaftsethik der Weltreligionen geführt wurde. Der Gedanke lag nahe, daß sich für das Fehlen spezifisch kapitalistischer Wirtschaftsformen im Orient nun ebenso negative Motive innerhalb der orientalischen Religionen nachweisen lassen müßten, wie die positiven im kalvinistischen Protestantismus. Tatsächlich hat dann auch die Darstellung Max Webers durchweg diese Auffassung bestätigt. Diese negativen Momente sind jedoch durchaus nicht einheitlich; sie sind anderer Art in der traditionellen Ethik der Chinesen als in den mystischen Erlösungsreligionen Indiens und wiederum andere in der israelitisch-jüdischen Nationalreligion. Wie das im einzelnen bei Max Weber durchgeführt ist, kann hier natürlich nicht einmal angedeutet werden. Aus der Fülle der Ergebnisse sei nur eines besonders hervorgehoben, weil es sich in Beziehung bringen läßt zu religionsphilosophischen und -geschichtlichen Forschungen, die von ganz anderen Erwägungen aus zu dem gleichen Resultate kommen. Betrachtet man nämlich die Religionen gerade unter dem Gesichtspunkte, wie sie sich zu den Gebieten außerreligiösen, kulturellen Lebens verhalten, so zeigen sie darin ein extrem gegensätzliches Verhalten, das jeder Deutung so lange unzugänglich bleiben muß, als man von der Voraussetzung eines einheitlichen religiösen Phänomens ausgeht. Sobald man jedoch eingesehen hat, daß es zwei in ihrer Struktur durchaus verschiedene Formen religiösen Wertes gibt, dann begreift man auch, wie das Religiöse einmal als soziales Verhalten die Gesamterscheinung des Lebens anerkennt und mit seinem spezifisch religiösen Gehalte durchdringt und wie andererseits das asoziale Verhalten mystischer Kontemplation bei einem ausschließlichen Interesse an dem in der religiösen Versenkung zu erlangenden Heilsziel jeder außerreligiösen Tatsache absolut intolerant gegenüberstehen muß. Erst die Kenntnis der strukturellen Verschiedenheit der beiden religiösen Werte macht auch deren Beziehung zum außerreligiösen Leben verständlich. Es ist nicht ohne Interesse, gerade diesen Gesichtspunkt den Untersuchungen Max Webers zu entnehmen, wenn man sich erinnert, wie früher bereits Rickert bei der Bemühung um ein universales Wertverständnis zu der Aufstellung zweier religiöser Werte gelangte. (In der Logos-Abhandlung »Vom System der Werte«. Bd. 4, 1913; neuerdings in der »Allgemeinen Grundlegung der Philosophie« Tübingen 1921). Dieses Ergebnis einer konsequenten Wertsystematik mußte zunächst überraschen, denn es mochte eigentümlich erscheinen, daß die letzte Stufe einer Werthierarchie nicht in einer monistischen Spitze sondern in dualistisch geschiedenen Phänomenen enden sollte. Aber man würde sich

jedem theoretischem Verständnis des religiösen Wertes verschließen, wollte man an dieser Aufstellung achtlos vorübergehen. Denn wie sie überhaupt erst die für religionsgeschichtliche Untersuchungen brauchbaren Kategorien liefert, so wird sie nun umgekehrt von der religionsgeschichtlichen Forschung aufs nachdrücklichste bestätigt. So hat vor allem Heiler in seinen sehr beachtenswerten Untersuchungen über »Das Gebet« und »Die buddhistische Versenkung« aus dem umfassendsten geschichtlichen Material die Besonderheit der beiden religiösen Phänomene mit aller begrifflichen Schärfe herausgearbeitet. Daß das geschichtliche Leben selbst vielleicht in keiner seiner kulturellen Erscheinungen eine wirklich konsequente Form der beiden religiösen Werte realisiert hat, bedeutet natürlich keine Gegeninstanz gegen deren begriffliche Formulierung. Denn gerade die konkrete historische Erscheinung in ihrer Fülle und ungeschiedenen Buntheit ist theoretisch nur dann zu begreifen, wenn die Gesichtspunkte eines solchen Verstehens selbst nicht dem geschichtlichen Leben entnommen sind, sondern eine übergeschichtlich zeitlose Bedeutung besitzen. Davon kann ausführlicher hier nicht mehr die Rede sein. Nur der sachliche Zusammenhang sollte schließlich aufgezeigt werden, in den sich auch die Ergebnisse der Religionssoziologie zwanglos einfügen lassen.

Fr. Kr.

Unsere Jugend will sich ein neues Leben aufbauen, das mit der Natur einig, frei, unmittelbar, ganz und geformt ist, im Gegensatz zu dem in Sachgebiete zerspaltenen, der Maschine versklavten, formlosen Dasein, das sie in unserer Welt erwartet. Nur ein Teil der so gestimmten Jugend denkt gleichzeitig sozial, d. h. will dieses neue Leben unbedingt für alle. Diese sozial-idealistische Jugend hat in Paul Natorp den weisen Deuter ihrer Sehnsucht gefunden [1]). Wer das Streben nach Ganzheit deuten will, muß aus dem Ganzen deuten; so gibt Natorp Grundzüge eines Systems der Philosophie, das uns hoffentlich bald in ausgeführter, nachprüfbarer Form vorliegen wird. Es ist hier Ernst gemacht mit der Forderung, die Pädagogik auf das Ganze der Philosophie zu gründen. Aber steht nicht der Wille zum System und nun gar die strenge Methode, in der die Marburger Schule das Wesen des philosophischen Denkens sieht, in entschiedenstem Gegensatze zu jenem Streben nach Unmittelbarkeit? »Natur« gar ist für die Kantianer doch wohl wesentlich der Gegenstand der exakten Naturwissenschaft. — Vielleicht kann man die Dialektik der kantischen Bestimmungen bei keinem lebenden Denker besser studieren als bei Natorp — die Kritik des Verstandes relativiert den Verstand, sie ist zugleich Lehre von den Ideen, und die Ideen sind mehr als nur Willensziele, in ihnen offenbart sich ein Ewiges. Zu diesem Ewigen ge-

1) Paul Natorp: Sozial-Idealismus. Neue Richtlinien sozialer Erziehung. VIII a 262 S. Berlin (Julius Springer) 1920. Eine kurze Darstellung gibt Natorp in dem Heft »Genossenschaftliche Erziehung als Grundlage zum Neubau des Volkstums und des Menschentums« 42 S. Berlin (Julius Springer) 1920.

langt der Mensch als einer, der aus der Einheit heraus schafft. Diese schöpferische Tätigkeit stellt Verstand und Willen in ihren Dienst — ihr Ziel ist »Sein des Sollens«. Sie ist gemeint, wenn Rousseau »Rückkehr zur Natur« fordert. Rousseaus Mangel ist nur, daß er den Kampf als Lebensspender aus seinem Naturbegriff ausgeschaltet hat. Aus der einen Natur Rousseaus wird so ein bewegter Verlauf, vielmehr eine Selbstbewegung des Geistes, die — ähnlich wie bei Fichte und Hegel — in drei Stadien verläuft: Beschlossenheit in sich — Entwicklung, Aufschließung — Wiederzusammenschluß. Diese Bewegung ist nicht einmalig, sie ist vielmehr das allgemeine Bewegungsgesetz des Geistes. Wohl vollzieht sie sich zeitlich, im Leben des einzelnen wie in der Entwicklung der Völker und der geistigen Gebiete; aber ihr Grund ist überzeitlich, ewig. Die Gegenwart, die die Vergangenheit in sich faßt und die Zukunft aus sich erzeugt, ist ewige Gegenwart, Ueberwindung der Zeit. Diese Einheit des Lebens, diese überzeitliche Einheit der Zeit soll nun an jedem Punkte der Reihe wirklich sein, wie sie nur durch die Reihe wirklich werden kann. Sie ist ferner in jedem angelegt und in allen zu verwirklichen, und zwar nur durch Gemeinschaft. Echte Gemeinschaft ist vor allem Erziehungsgemeinschaft, wobei aber die Jugend nicht bloß Objekt, sondern ebenso auch aktiv ist. So ist soziale Erziehung »Erziehung aller im Sinne der Allheit«. Da in jedem Menschen und in jeder Betätigung die Allheit liegt, die Allheit aber unendlich ist, so darf man das soziale Leben nicht aus endlichen Faktoren konstruieren. Es entsteht so vor dem Geiste die Idee eines echten Gemeinschaftslebens, in dem jeder sich als einig mit allen weiß. »Individuum und Gemeinschaft, das sind nicht Gegensätze, sondern jedes ist des anderen Wurzel zugleich und Frucht.« Den Inhalt gewinnt die soziale Erziehung durch die Geschichte. Geschichte ist, wie Natorp im Kampfe gegen Spengler dartut, nicht ein sich typisch wiederholendes Geschehen, sondern verhält sich zu Geschehen, wie »Sicht« zu Sehen, ist die Idee, die sich das Geschehen »erst schafft, sich selber darin zu spiegeln — nicht aber von Spiegels Gnaden zu leben«. Der Geist rechnet aus der Geschichte nicht den eigenen Tod heraus, sondern er baut sich in ihr sein eigenes nie sterbendes Leben auf. Den ewigen Kampf um die Einheit von Freiheit und Form wissend zu führen — das ist der besondere Beruf des Deutschen. »In der unendlichen Tragödie des sich nur immer vertiefenden, nie zu einem wirklichen Friedensschluß, sondern nur weiter von Katastrophe zu Katastrophe führenden Kampfes, der uns auferlegt ist, fühlen wir unser schlechthin sterbensunfähiges Leben, unsere auf immer unverwüstliche Jugend.«

In diesen Grundüberzeugungen, die zuletzt durchaus religiös sind, liegt der Wert des Buches, nicht in den Stellungnahmen zu praktischen Fragen. Die Organisationsvorschläge für den Aufbau des Staates und der Schule, die Aeußerungen über Werkschule, über Unterrichtsgegenstände usf. sind weder eigenartig noch klar durchgebildet. Viel zu sehr ist der

Blick des Denkers ins Weite, ins Unendliche gerichtet, als daß er das Nahe deutlich erkennen könnte, viel zu sehr auf den Geist des Ganzen eingestellt, als daß die Schwierigkeiten des einzelnen scharf hervorträten. Darum wäre es falsch, diese Vorschläge zu diskutieren. Wenn sie alle hinfällig wären, so würde dadurch von dem Wesentlichen, wofür wir Natorp zu danken haben, von dem großen, zugleich aufrührenden und ruhegebenden, zur Tat und zur Schau, zum Kampf und zum Frieden mahnenden Worte des philosophischen Sehers nichts gemindert werden. Jonas Cohn.

Beno Erdmann.

Ein schmerzlicher Verlust ist der deutschen Wissenschaft widerfahren, als am 7. Januar ein plötzlicher Tod B. Erdmanns rastlosem Forscherleben ein Ende machte. Als Historiker der Phil. hat er stets die großen Zusammenhänge aufgezeigt, die die philosophischen Systeme verbinden mit der Gedanken- und Kulturwelt ihrer Zeit, ebenso wie mit dem Erbe der Vergangenheit. Das beweisen vor allem seine ein ganzes Menschenalter umfassenden Kant-forschungen, die er in den letzten Lebensjahren gekrönt hat durch 2 das innerste Wesen von Kants Denken aufdeckende Akademie-Abhandlungen: Die »Kritik der Problemlage in Kants transzendentaler Deduktion der Kategorien« und »Die Idee von Kants Kritik der reinen Vernunft«. — Vielseitig sind Erdmanns Leistungen auf dem Gebiet der Psychologie: von den Untersuchungen »über das Lesen und die psychologischen Grundlagen der Beziehungen von Sprechen und Denken« bis zu den, auch das Wesen des intuitiven Denkens und der unbewußt seelischen Funktionen erforschenden Abhandlungen über »die Funktionen der Phantasie im wissenschaftlichen Denken« und »über die Umrisse zu einer Psychologie des Denkens«. Sie gehören, ebenso wie die Abhandlung »Erkennen und Verstehen« dem, auch in seiner Logik eingehend behandelten Grenzgebiet von Logik und Psychologie an. Auch dieses Arbeitsgebiet hat E. in seinem letzten Lebensjahr zum Abschluß gebracht in einem Werke, das die Erfahrungen eines reichen Forscherlebens in lichtvoller Darstellung zusammenfaßt: in den »Grundzügen der Reproduktionspsychologie«. Hier wird die traditionelle Assoziationsmethode vertieft und erweitert zu einer Reproduktionspsychologie, in deren Mittelpunkt vor allem eine tief eindringende Analyse der Aufmerksamkeit, der Gedächtnis-bedingungen und des Erkennens steht; überall bezeugt seine psychologische Methode, daß die Psychologie auch heut nicht Einzelwissenschaft ist, sondern ein Teil der Philosophie, »der von erkenntnistheoretischen Annahmen auch da erfüllt ist, wo diese in den Mantel experimenteller Beobachtungen eingehüllt sind«. Eine Ergänzung finden die psychologischen Forschungen Erdmanns durch seine »wissenschaftlichen Hypothesen über Leib und Seele«[1]) und den Vortrag »über Inhalt und Geltung des Kausalgesetzes«[2]). Er vertritt, in Abhängigkeit von Helmholtz, Maxwell und Spencer, einen phänomenologisch-dynamischen Parallelismus.

1) Köln 1907. 2) Halle 1905.

Im Mittelpunkt von Erdmanns Logik steht die Lehre vom Urteil; denn die Logik hat die Methoden, durch welche die Einzelwissenschaften gültige Urteile fällen, festzulegen; eingehend werden aber auch die Gegenstände des Denkens und im Anschluß daran die Theorie der Abstraktion behandelt. Im Gegensatz zur Tradition vertritt Es. Urteilstheorie den Gedanken der logischen Immanenz der Merkmale im Gegenstand, also des Prädikats-inhalts im Subjekts-inhalt. So stellt er der überlieferten Umfangstheorie eine Inhaltstheorie gegenüber, er faßt die prädikative Beziehung als logische Gleichheitsbeziehung, die der psychologischen Immanenztheorie des Urteils entspricht. Danach ist ein Urteil gültig, wenn das Prädikat als Inhaltsbestandteil des Subjekts vorgestellt werden kann. Aber auch der Schlußlehre wird in Es. Logik eingehende und lebensvolle, oft durch historische Rückblicke oder durch die Auseinandersetzung mit andern Lehren noch eindrucksvoller gestaltete Behandlung zuteil. Diese historischen Teile der Logik enthalten bedeutsame Ansätze zu einer Problemgeschichte, auf deren Entwicklung auch der Historiker B. Erdmann in Wort und Schrift immer wieder hingewiesen hat. — Vielseitig und reich sind Es. philosophische Leistungen; genial war sein Lehrtalent, und sehr stark der Einfluß, den er auf viele Generationen akademischer Jugend geübt hat. Darum ist ihm die unvergängliche Dankbarkeit von allen gesichert, die einen Hauch seines Geistes verspüren durften.

Bonn a. Rh. Else Wentscher.

Italien und das deutsche Formgefühl.

Von

Heinrich Wölfflin (München).

Ueber nationales Formgefühl zu sprechen ist ebenso lockend wie schwierig. Sicher findet man bei jedem Volke gewisse durchgehende Formeigentümlichkeiten, eine bestimmte Art, die Dinge zu ordnen, eine bestimmte Art, das Leben der Dinge sich zu deuten; allein wenn es schon schwer ist, ein Volk als eine Einheit zu fassen, wie soll man über die Schwierigkeit hinwegkommen, daß alles und also auch der sogenannte Volksgeist in steter Wandlung sich befindet? Sobald man das wirklich Durchgehende greifen will, läuft man Gefahr, etwas gar Allgemeines und Farbloses in der Hand zu behalten. Man wird darum sich entschließen müssen, Perioden von betonter Nationalität anzuerkennen im Gegensatz zu weniger betonten. Das Bezeichnendste ist schließlich doch das, worin ein Volk einzig ist, und was nirgendwo sonst sich findet. Italien hat in der Renaissance eine Kunst geschaffen, die wir als die spezifisch italienische empfinden, einfach darum, weil sie unter allen italienischen Hervorbringungen die unvergleichbarste ist. Der italienische Barock ist zweifellos auch eine nationale Schöpfung, aber hier rivalisieren bereits andere Länder. Man kann sagen, diese Sprache sei auch auswärts gesprochen worden, wennschon mit verschiedener Färbung. Fragt man aber, worin der Barock der Italiener sein Eigentümliches habe (etwa dem deutschen Barock gegenüber), so käme man auf Begriffe, die schon für das Wesen der italienischen Renaissance bezeichnend sind und dort nur eine viel klarere Ausprägung gefunden haben. Ja, man würde bei weiterem Fragen leicht feststellen können, daß schließlich schon das ganze italienische Mittelalter unter ähnlichen Vorzeichen steht.

Nun interessiert uns vor allem, über unsere eigene Art ins Reine zu kommen. Durch Vergleichung lernt man am meisten, und so wird immer wieder der Versuch gemacht werden, die großen Gegensätze

von Nord und Süd sich gegenüberzustellen. Was ist deutsche Zeichnung? Was ist deutsches Ornament? Die Architekturgeschichte soll nicht mehr nach den zeitlich sich folgenden Stilen scheiden, sondern dem nationalen Formgefühl nachgehn, das in allen Metamorphosen sich behauptet.

Das sind nun freilich große Themata, und wenn wir uns auch hier einschränken und die Frage wesentlich auf unser Verhältnis zur Architektur der italienischen Renaissance zuspitzen, so kann es sich doch nur darum handeln, in andeutender Form die Meinung klar werden zu lassen.

Mit der Kennzeichnung des Gegensätzlichen ist das Problem aber nicht erledigt. Das Merkwürdige ist, daß bei aller Verschiedenheit der nationalen Anlage gerade im Norden eine Empfänglichkeit für »das andere« auch da ist; umgekehrt nicht. Es ist leicht, diese Empfänglichkeit als Schwäche abzutun, und jeden fremden Import als Störung des nationalen Lebens zu verurteilen, aber eine solche Erklärung ist einseitig. Es müssen eben doch bestimmte Bedürfnisse vorhanden gewesen sein, die von außen her am leichtesten befriedigt werden konnten. Mag sein, daß das Fremde zeitweise das Nationale wirklich bedrängt und sogar erstickt hat — es spielen da Fragen der allgemeingeschichtlichen Konstellation mit —: mit einer bloß negativen Kritik wird man keinesfalls auskommen. In dem Ringen unsrer Kunst mit dem Problem »Italien« steckt ein gewaltiges Wissen, das eine positive Deutung verlangt.

1.

Wer nach dem Süden kommt, ist zunächst immer von der Einfachheit der italienischen Formenwelt betroffen. Was das für große stille Linien sind. Wie schlicht und leicht faßbar die Flächen und Kuben. Die erste italienische Kirche mit freistehendem Kampanile — es gibt nichts Einfacheres als diese Körper. Die erste italienische Säulenhalle — wie klar ausgesprochen ist jede Form: die Säule, der Bogen, der Raumgehalt der Halle. Wo ein paar Gebäude zusammenstehen, sondern sie sich für das Gefühl sofort als einzelne, rein praktisch empfundene Existenzen.

Denkt der Reisende an den Norden zurück, so wird die Phantasie ihm ganz andere Bilder liefern. Die Formen sind vielseitiger und verflechten sich ineinander. Turm und Türe, Giebel und Erker, sie bilden ein kompaktes, schwer auseinanderzulegendes Ganzes. In den architektonischen Gesamtbildern verbinden sich die Elemente

zu »malerischen« Gruppierungen. Die Dinge tragen mehr den Charakter des Gewachsenen als des Tektonisch-Gefügten. Der dominierende Eindruck ist nicht der des Ruhenden und Vollendeten, sondern der der Bewegung und der wirkenden Kraft.

Bei solchen Vergleichungen wird dann alsbald deutlich, daß jener Eindruck von Einfachheit in Italien auf sehr verschiedene Ursachen zurückgeht. Nicht nur das Lineament ist einfacher, es wirkt schon die praktische Greifbarkeit an sich einfacher. Vor allem aber das In-sich-Vollendete und Beruhigte der Form.

Was man mit leicht mißzuverstehendem Ausdruck den Unterschied von plastischer und malerischer Empfindung nennt, ist nichts anderes als jene ganz klare Erscheinung der Form, wie sie Italien gestaltet, wo Fläche rein als Fläche und Kubus rein als Kubus wirkt, und andrerseits die immer mit dem Reiz der Bewegung spielende Gestaltung des Nordens, wo ein geheimnisvolles Leben Form mit Form verbindet. Wir kommen dieser »malerischen« Wirkung entgegen, indem wir die Linie an sich bewegter bilden, die Fläche aufwühlen, das Gruppierte, Sichdeckende, Verschlungene geben, im Grunde aber ist es eine Gewöhnung des Sehens, die sich bei jedem Anlaß betätigt und keiner besondern Gunst des Objekts bedarf. Auf dem Nährboden einer solchen »malerischen« Empfindung hat sich die nordische Vorliebe für die Linienspiele des Schlingornaments entwickelt wie die Freude an dürrem Baumgeäste, das die alten deutschen Maler so oft bringen. Daraus erklärt sich, daß deutsche Architektur im Umriß, in der Flächenbehandlung, in der Massengruppierung immer einen Reichtum besitzt, hinter dem Italien auch in seinem Barock zurückbleibt.

Schließlich ist es derselbe Unterschied, der eine Zeichnung Raffaels von einer Zeichnung Dürers oder Grünewalds trennt. Dort die glatt fließende, »reine« Linie, hier eine Mannigfaltigkeit bewegter Zeichen. In wie einfachen Formen ordnet sich so ein italienischer Kopf, und wie vielseitig ist die Formenwelt in einem nordischen Bildnis. Die ganze italienische Kunst beruht auf dem Begriff der isolierten Gestalt, und wer sich italienische Bilder vorstellt, dem kommen sofort Figuren, einzelne Figuren in Erinnerung. Man mache die Gegenprobe: Wie schwer will sich aus deutschen Bildern ein Einzelkörper herauslösen, wie verschlingt sich eine Form in die andere, wie reich ist der Gehalt an bewegter Linie auf einer solchen Tafel. Und in der Plastik ist es nicht anders: die deutsche Figur ist immer irgendwie in einen allgemeinen Formzusammenhang eingebunden und entzieht sich schon dadurch der Faßbarkeit. Die ungeheuer komplizier-

ten Formkomplexe des nordischen Altarschreins haben im Süden keine Analogie.

Neben diesem »malerischen« Bewegungsschein existiert aber noch eine andere Art von Bewegung, die zu einem ebenso starken Unterscheidungsmoment nördlicher und südlicher Art wird: die Bewegung der Funktion, der Proportionsspannung usw. Die nordische Zeichnung ist leidenschaftlicher. Die Linie hat mehr Stoßkraft. Der Zug einer Ranke im deutschen Ornament ist drängender, Form und Anordnung hier haben nichts gemein — selbst bei verwandter Stimmungsabsicht — mit italienischer Wohligkeit und Lässigkeit. Die Funktionen, die sich im Süden leicht und wie selbstverständlich vollziehen, geschehen im Norden mit deutlicherem Einsatz von Kraft und Willen. Der Nachdruck, mit dem namentlich gewisse aufwärtsgehende Formen wirken, ist unvergleichlich. Und wenn es nicht die Einzelform ist, so kann in der Proportion des Ganzen die Spannung liegen! Im Süden ist das System der Proportionen vornehmlich auf den Ton der Ruhe abgestimmt oder wenigstens auf den einer lässigen Gespanntheit (der flache Giebel ist ein Teilausdruck davon), und alles scheint wie von selber Gestalt gewonnen zu haben; im Norden spürt man überall die drängenden, treibenden Kräfte und sowenig der extreme Vertikalismus der Gotik mit nordischer Art im ganzen gleichgesetzt werden darf, so ist es doch einleuchtend, daß dieser Stil nur hier seine Heimat haben kann.

Das italienische Formgefühl verlangt nach dem Gegliederten und klar Differenzierten, während die Phantasie des Nordens mehr an der Vorstellung eines Gewächses festhält, wo es keine Absätze gibt, und die Teilformen nicht aus dem Zusammenhang gelöst werden können. Ein einheitlicher Schuß geht von unten bis oben durch, und wenn auch die italienische Komposition der Einheit nicht entbehrt, so ist es eben doch eine andere Art von Einheit: ein Gefüge selbständiger Teile. Die Durchgliederung ist hier eine vollkommenere. Der Bau ist durchsetzt mit Gelenken. Form um Form hat sich zu völliger Selbständigkeit entwickelt.

Das Charakteristische des südlichen Giebels ist nicht nur die flache Neigung, sondern das, daß die Form abtrennbar ist, d. h. als etwas ganz Selbständiges dem Unterbau sich gegenüberstellt. Im nordischen Giebelhaus ist das nicht der Fall. Das Giebeldreieck geht ohne gliedernde Fußlinie aus der Mauer hervor und selbst wenn ein Abschnitt gemacht wird, so bleibt es eine äußerliche Markierung,

und man spürt trotzdem den Zusammenhang der Kräfte, die von unten her nach der Spitze verströmen.

So ist die südliche Gewölbedecke immer mehr oder weniger ein Teilstück, das man abnehmen kann, ohne in die Substanz des Baues einzugreifen. Sie ist wie ein Hut, wie ein Deckel dem Unterbau aufgesetzt. Im Norden würde man kaum auf diese Vergleichung kommen. Da hängt alles miteinander zusammen. Gleichgültig, ob es mittelalterliche Gewölbe sind oder Gewölbe des Rokoko: zwischen Wand und Decke kann man keinen Schnitt machen ohne die lebendigen Fasern zu durchschneiden.

Säulenreihen gibt es im Süden wie im Norden. Wenn aber die italienische Säule ihre besondere Schönheit gerade da erreicht, wo sie vollkommen frei und selbständig wirkt, und wo man fühlt, daß sie auch für sich allein noch eine ästhetische Daseinsmöglichkeit hätte, so beginnt für den Norden die lebendigere Bildung umgekehrt dort, wo der Zusammenhang mit der Mauer so eng festgehalten wird, daß man nie versucht ist, das einzelne Glied sich isoliert vorzustellen. Die eigentümlich-nordischen Träger sind darum nicht die klar differenzierten Formen, sondern die mauergebundenen, pfeilermäßigen. Man will im Bann der allgemeinen dunklen Triebwelt bleiben, die aus ihrem Schoß die verschiedensten Gebilde entläßt, ohne eines ganz freizugeben. Neben der fast freien Form gibt es andere, die wie in tiefem Träumen befangen sind.

Die italienische Kunst verehrt ihre höchsten Werte im Begriff der »reinen« Proportionen. Das sind die bleibenden Verhältnisse, die den Charakter des Notwendigen an sich tragen. In jedem Fall, nach der Art der Aufgabe, neu zu finden, sind sie doch alle gehalten durch ein und dasselbe Gesetz der absoluten Schönheit. Ob es sich um eine Fläche handle, um einen Körper oder um einen Raum, immer spürt man die bestimmende Proportion. In den Verhältnissen liegt die Schönheit, die, himmlischen Ursprungs, uns auf Momente der Gottheit näher bringen kann. Im Norden spielt die Proportion nicht die gleiche Rolle. Zwar ohne bestimmte »Verhältnisse« kommt keine Kunst aus, aber für uns liegt das Wesentliche nicht in der bleibenden Form, sondern in dem, was geschieht. Für die nordische Gotik leuchtet das unmittelbar ein, aber man weiß, daß eine heimliche Gotik durch alle Jahrhunderte deutscher Kunst durchgeht. Und ebenso sieht man das Ideal der in sich ruhenden Vollkommenheit zwar nur während der Renaissance in Italien ganz hell leuchten, aber für das Bewußtsein der Nation ist es nie ganz untergegangen.

Daraus ergibt sich dann auch eine verschiedene Einstellung zum Begriff des Gesetzmäßigen, der Regel, hüben und drüben. Der Deutsche versteckt sie, der Romane (nicht nur der Italiener) offenbart sie. Bei uns ist die starke Betonung der Regel dem Eindruck des Lebendigen leicht hinderlich, bei den andern kann sie geradezu zur Voraussetzung höherer Wirkung werden. Wir suchen mehr den unmittelbaren Ausdruck der Erregung, die leidenschaftliche Eruption, wobei es nichts verschlägt, wenn Steine und Schlacken mitgehen, die andern mehr die Form, an der nichts geändert werden kann, die Garantie der Notwendigkeit. Deutsche Bauart verträgt einen Einschuß von Zufälligem, das Natürlich-Gewachsene läßt sich nicht in reiner Regel auflösen. Die Italiener sind die geborenen Tektoniker und die Asymmetrie und der freie Rhythmus des Nordens muß ihnen als Willkür und Formlosigkeit vorkommen.

Kein Zweifel, daß unsere Formenwelt die reichere ist. Die größte Beschränkung des Südens liegt darin, daß die Kunst an menschlichen Verhältnissen haften bleibt: sie ist ausgesprochen anthropozentrisch und es fehlt ihr die Kraft der Allbeseelung und jene Möglichkeit, in allen Gestalten mitzuleben, die der Norden besitzt. Die italienische Säule mag in verschiedener Tonart gebildet werden, im Grunde ist es immer dieselbe Form; die Phantasie des Nordens aber schwelgt in absoluter Freiheit des Gestaltens und kann alle menschliche Vergleichung hinter sich lassen. Es gibt kurze und lange, freistehende und zusammengehakte Schäfte, bis zu jenen gebündelten Kräftestrahlen der mittelalterlichen Architektur, die, in die Gewölberippen überfließend, eigentlich überhaupt nie zu Ende kommen.

Auch in den monumentalsten Aeußerungen ihrer Architektur bleibt die italienische Vorstellung an menschliches Dasein gebunden. Es ist ein höchst gesteigertes Dasein, über alle irdischen Maße hinaus, aber es ist doch konzipiert im Sinne menschlicher Existenz. Gerade darin liegt die gewaltige Wirkung des italienischen Monumentalbaus. Man bekommt einen Eindruck des Großmenschlichen, eine Ahnung von möglicher menschlicher Würde, wie nirgends in der Welt. Deutsche Kirchenhallen mögen in der Kraft des seelischen Antriebs die italienischen übertreffen, aber was sie geben, ist nicht das groß empfundene Leben selbst, sondern etwas, das jenseits des Lebens liegt. Die südliche Kirche i s t das sinnlich gewordene Göttliche, die nordische Kirche hebt die Seele zur Ahnung des Göttlichen empor.

Daraus erklärt sich auch, daß es eine rein sakrale Architektur in Italien nicht in demselben Sinne geben kann wie bei uns. Die

italienische Renaissance behält — es sei mit aller Vorsicht gesagt — etwas Weltliches in ihrem Kirchenbau, weil der Unterschied zwischen Profan- und Sakralbau kein Unterschied der Art ist.

2.

Was wir hier an gegensätzlichem Wesen klargelegt haben, sind Beispiele, die das Phänomen zwar nicht erschöpfen, die aber über die Tiefe des Unterschieds der zwei Naturen keinen Zweifel lassen werden. Man könnte nun denken, daß eine Vermischung des Geschmacks nicht möglich sei, und daß man entweder auf der einen oder auf der andern Seite stehen müsse, allein so ist es nicht: wir stoßen auf die merkwürdige Tatsache, daß der Norden, wenn nicht immer, so doch zeitweise durchaus fähig gewesen ist, auf südliche Schönheitswerte einzugehen, ja daß er sein eigentliches Ideal im Süden hat suchen können. Welche Zeiten das gewesen sind, kann hier unerörtet bleiben. Es ist nicht allzu lange her, daß die letzte Welle des Italianismus sich verlaufen hat. Wir Heutigen bekennen uns nun freilich zu andern Meinungen und man bedauert die vielen Imitationen italienischer Renaissance im Bild der deutschen Städte. Die Kritik lautet ungefähr so: die edle Ruhe und Lässigkeit der Italiener wirkt auf die Dauer erkältend. Wir wollen die Spannung sehn in der Form, die Anstrengung, das Werden. Italienisch komponierte Bauten erscheinen uns als zu hemmungslos und darum uninteressant; der Prozeß der Formwerdung, wie wir ihn uns vorstellen, ist dunkler, geheimnisvoller. Wir glauben überhaupt nicht an ein Vollkommenes, das sich in der Welt verwirklichen ließe; alles, was sich als solches gibt, verliert nach einiger Zeit seinen Zauber. Mehr als einmal ist unter der Kuppel des römischen S. Peter der Wert der nordischen Kathedralarchitektur aufgegangen als einer Kunst nicht des harmonischen Seins, sondern der leidenschaftlichen Erregung. Aber auch bei gewöhnlichen und kleinen Aufgaben, wo sie der Norden auf seine Weise behandelt hat, verspüren wir mehr Wärme, mehr persönlichen Charakter, mehr Unmittelbar-Sprechendes. Schließlich bedeutet Architektur hüben und drüben überhaupt nicht das gleiche. Mit einiger Uebertreibung kann man sagen, der tektonisch gefaßte Raum, den der Mensch als Resonanz seiner Persönlichkeit empfindet, sei das eigentliche Thema der italienischen Kunst und in ihm habe alle Sehnsucht zur Ruhe kommen können; für den Norden gilt das nicht. Die nordische Analogie wäre eher gegeben in dem Menschen, der im Raum untergeht, der im All sich verliert. Man kann an die

offene Landschaft denken oder auch nur an das häusliche Gemach. Dürers Stich des Hieronymus ist typisch für das, was gemeint ist: kein Raum im italienischen Sinn, den der Mensch mit seiner Lebensempfindung füllt und von dem er wieder in seiner Vitalität gesteigert wird, — hier wachsen die Dinge dem Menschen als körperlichem Wesen über den Kopf, und denkt man sich die Dämmerung dazu, wo die Schatten sich ins Zimmer legen und die Gegenstände eine fremde, sonderbare Gestalt annehmen und in geheimnisvolle Beziehung zueinander treten, so wird der nordische Charakter noch deutlicher. Rembrandt hat solche Situationen gemalt und soweit die Sphären auseinanderliegen: aus solchen Bildern ist doch auch wieder ein Rückschluß auf die eigentliche Seele nordischer Baukunst möglich.

3.

Wenn dem so ist, wie kann man dann die Tatsache des »Italianismus« im Norden anders erklären als im Sinne des Abfalls vom Eigenen? Es scheint keinen Ausweg zu geben: der Deutsche, wenn er italienische Werte verehrt, gibt seinen Gott auf und treibt Götzendienst. Wie aber, wenn wir Italien gar nicht »italienisch« sähen? Wenn wir aus der italienischen Kunst etwas herauszögen, was eben nur wir hineingelegt haben? Es ist offenbar, daß die südliche Schönheit auf der Folie des nordischen Formgefühls eine ganz neue Wirkung bekommen muß. Wem die Welt des Verflochtenen, Irrationalen, Geheimnisvollen Heimat ist, dem wird die reine Linie, die klare Form einen Eindruck machen, den der Italiener kaum zu begreifen imstande ist. Die Stille südlicher Architektur wirkt im Norden mit einer Idealität, als ein Eingehen in den Frieden nach ewiger Unrast, wie im Lande selber nicht. Und tritt nun jene Schönheit des wohlproportionierten Raumes und der völlig durchgebildeten und gelenkigen Form dazu — in einer edlen Säulenhalle etwa —, so empfinden wir das wie ein Wunder und als eine Erlösung aus dumpfen gebundenen Zuständen. Der ganze Mensch fühlt sich verwandelt und in einen Zustand ungekannter Freiheit emporgehoben.

Selbstverständlich, es sind Wirkungen, die nicht nur aus dem Kontrast entstehen. Der Genuß der vollkommenen Form und die Wohltat der »reinen« Proportion, sie sind das Wesentliche der Kunst gerade für den Italiener. Allein es muß doch eine andere Stimmung sich ergeben, wenn diese Dinge nicht als die natürlichen Produkte der Kunst schlechthin vorhanden sind, sondern als etwas Himmlisches in einer sonst ganz verschieden gearteten Formenwelt stehen.

Die »Reinheit« der Form hat für uns einen besondern Sinn: wir empfinden sie nicht nur als begehrenswert, sondern als etwas, was eigentlich in der realen Welt keine Existenz haben kann, und was darum, wenn es auf Augenblicke erscheint, so seltsam und überirdisch wirkt. Der romantische Zauber Italiens für den Nordländer ist nun eben der, daß hier das Paradiesische ihm als ein Selbstverständliches entgegentritt. Und es scheint nur eines Schrittes zu bedürfen, um selber dieses paradiesischen Lebens teilhaftig zu werden. Es ist alles so einfach, daß man meint, man müsse nur den Fuß von mitgebrachten Fesseln entstricken, um sofort in ein Reich der »edlen Einfalt« und »stillen Größe« eingehen zu können.

Wir können hier nur andeuten, aber das Verlangen, aus dem Vielfältigen zum Einen zu kommen, aus dem Verschlungenen zum Klaren, Offenen, Schaubaren, aus dem Unendlich-Bedingten zum Unbedingten, aus dem Zufälligen zum Notwendigen — es sind lauter Aeußerungen desselben Triebes, der im Norden immer und immer wieder wach geworden ist und im Süden Erfüllung suchte. Was Dürer ein Leben lang ersehnte, die Reinheit und Vollkommenheit der Gestalt, ist in der Wurzel derselbe Idealismus, der einen Schinkel der Antike in die Arme trieb. Hier von Entartung zu sprechen, ist vollkommen ungeschichtlich. »Wär' nicht dein Auge sonnenhaft, die Sonne könnt es nie erblicken.« Die Sehnsucht ist echt, nur täuschen wir uns, wenn wir glauben, Italien könne uns in seiner Kunst die Form fertig geben, die unsere Sehnsucht stillt. Weil wir, vom Norden herkommend und erfüllt von nordischer Figur, die italienische Schönheit wirklich zunächst als eine Art von Erlösung empfinden, haben wir uns täuschen lassen und in der Nachahmung das Heil gesucht. Mit unmittelbarer Nachahmung aber kommen wir auf ein totes Geleise. Man muß unterscheiden, welche Elemente uns assimilierbar sind und welche nicht. Was der Klassizismus an bleibenden Werken hervorgebracht hat, ist lebendig nur durch den Zusammenhang mit der nordischen Tradition, und wäre es nichts anderes als die Art des Zusammenempfindens von Architektur und Landschaft. (Der Monopteros im »englischen Garten« in München ist gewiß als Form aus dem Süden herübergenommen, aber die Art, wie er aus dem Hügel hervorwächst, wie er als Geformtes mit dem Ungeformten von Busch und Baum zusammenklingt, ist nicht südlich.)

Wenn aber jetzt noch einmal ein Klassizismus kommt, so wird er anders aussehn. Man wird erkennen, daß das »Reine« nur aus dem »Unreinen« hervorgehn kann, wenn es für uns glaubhaft wirken

soll. Man wird die ganz durchgebildete, freie Form nur im Zusammenhang mit dem Nordisch-Befangenen zeigen dürfen, die Schönheit nur als ein ewig Werdendes und nicht als etwas von vornherein Fertiges.

Auch wir haben das Bedürfnis, im Schoß des Notwendigen auszuruhn, aber das Gestaltete muß seine Wurzeln haben im Grunde, des Irrationellen und Unendlichen. Die Antike, Italien wird nicht aufhören, Beglückung zu sein, aber unsere letzte Schönheit suchen wir nicht jenseits der Berge, sondern in der Höhe über uns: Non ultra montes, sed supra montes.

Die Bedeutung der Sprachphilosophie W. von Humboldts für die Probleme des Humanismus.

Von

Julius Stenzel (Breslau).

I.

Die folgenden Erörterungen setzen zweierlei voraus, einmal den Glauben, daß die Idee des Humanismus eine Realität ist, deren reinen Sinn herauszustellen aus den zeitlichen Erscheinungsformen möglich und darum jederzeit nötig sein kann; zum zweiten, daß die Voraussetzung jeder praktischen Wirkung einer Idee wie der des Humanismus die Klarheit über die grundsätzlichen Fragen ist, deren Zusammenfassung eben jene Idee bedeutet. Daraus ergibt sich das Weitere von selbst: nicht der bloße Eifer bessernder Umgestaltung, auch kein „Zurück" zu irgendwelchen früheren Erscheinungsformen des Humanismus kann in den großen Verlegenheiten, in denen gegenwärtig der humanistische Gedanke sich befindet, wirksam helfen, sondern zunächst nur das Nachdenken, wie das Wesentliche und Eigentliche der ganzen Idee in die Erscheinung treten kann, welche Elemente des heutigen geistigen Lebens um den Mittelpunkt jener Kultur sich zum Ganzen zusammenschließen können, m. a. W. wie diese Idee heute ausgedrückt werden muß, um wahr zu bleiben. Hierin liegt nun bereits das Zugeständnis, daß jede Zeit sich die Idee, wenn sie wirklich eine solche ist und als lebendiger Mittelpunkt gewisse geistige Dinge in eine Uebersicht zusammenzufassen und zu sehen anleitet, verschieden umkleiden muß; ist doch ein wesentlicher Zug jedes Humanismus der Gedanke der Wiedergeburt, der Renaissance. Das Bild deutet darauf hin, daß ein Unvergängliches, Unsterbliches sich in verschiedenen vergänglichen Verkörperungen ausdrückt, sich vielfach wandelt und doch ein und dasselbe bleibt, während der Leib, die Erscheinungsform stets sich abnützt, schwach wird, fremden sich andrängenden Stoffes sich nicht erwehren kann und der Erneuerung aus der Idee, d. h. eben einfach aus dem was dem Ganzen wesentlich ist, heraus stets wieder bedürftig wird.

Ziel unserer Betrachtung muß demnach sein, diejenigen Züge zu finden, mit denen der humanistische Gedanke sich heute aufbauen kann. Ausgangspunkt demnach nicht nur die unmittelbar gegenwärtige, sondern auch die früheren Ausdrucksformen des Gedankens; denn nur an der historischen Erfahrung, deren Ergebnis die jeweilige Kultur ist, kann eine historische Idee erfaßt werden; sie kann und soll aus keiner allgemeinen Ueberlegung deduziert werden.

In welchem Sinne das humanistische Gymnasium die Schöpfung Humboldts ist, wie weit andere Einflüsse hier schließlich mitgewirkt haben, ist durch Sprangers Forschungen für jedermann sichtbar gezeigt worden. Was Humboldt vom Sprachunterricht erwartete, hat er im Königsberger Schulplan mit aller Deutlichkeit ausgesprochen, Werke XIII 265: »Daß der Sprachunterricht wirklich Sprachunterricht und nicht, wie jetzt so oft, eine mit Alterthums und historischen Kenntnissen verbrämte, und hauptsächlich auf Uebung gestützte Anleitung zum Verständnis der klassischen Schriftsteller sey. Denn die Kenntnis der Sprache ist immer, als den Kopf aufhellend, und Gedächtniß und Phantasie übend, auch unvollendet nützlich, die Kenntniß der Literatur hingegen bedarf, um es zu werden, einer gewissen Vollständigkeit, und anderer günstiger Umstände.« Zur Ergänzung noch an einer späteren Stelle desselben Planes folgendes (S. 266): »Nur noch ein Paar Winke jetzt über die Erlernung der alten Sprachen. Von dem Grundsatz ausgehend, einmal daß die Form einer Sprache, als Form, sichtbar werden muß, und dies besser an einer todten, schon durch ihre Fremdheit frappirenden, als an der lebendigen Muttersprache geschieht, dann daß Griechisch und Lateinisch sich beide gegenseitig unterstützen müssen, würde ich festsetzen:

Daß alle Schüler, ohne Ausnahme, beide in der untersten Klasse jede schlechterdings lernen müßten, es sei nun, daß sie beide zugleich, oder eine, und welche? zuerst anfiengen, damit keinen, wenn er nachher Lust erhält, die ersten Fundamente aufhalten, und auch keinen etwas ganz Unbekanntes zurückstößt.«

Daneben ist die gleichzeitige Aeußerung aus dem Bericht der Sektion des Kultus und Unterrichts zu stellen (Werke X 207): »Bei dem Sprachunterricht . . . wird die Sektion diejenige Methode immer allgemeiner machen, welche, wenn man auch die Sprache selbst wieder vergißt, doch ihre angefangene Erlernung, und nicht bloß als Gedächtnißübung, sondern auch zur Schärfung des Verstandes, zur Prüfung des Urteils und zur Gewinnung allgemeiner Ansichten immer und auf die ganze Lebenszeit nützlich und schätz-

bar macht.« Man hat mit Recht sich darüber gewundert, wie wenig Humboldt dem eigentlichen Ideal des Neuhumanismus, der zum Sinnbild menschlicher Totalität erhobenen griechischen Kultur irgend einen Einfluß auf die Gestaltung seiner Schulpläne einräumte; niemals ist der Satz klar ausgesprochen, daß der Unterricht in den alten Sprachen den Zweck habe, in die antike Kultur oder Weltanschauung einzuführen (Spranger, W. v. Humboldt u. d. Reform des Bildungswesens, Berlin 1910, 167). Dieser Gesichtspunkt ist bei dem Manne, der tatsächlich den Lehrplan für das humanistische Gymnasium ausarbeitete, bei Süvern, mehr zur Geltung gekommen. Damit schlug das humanistische Gymnasium den Weg ein, den die geistige Entwicklung des XIX. Jahrhunderts mit ihrem »ungeheuren Streben nach Realität« (Dilthey) ihm vorschrieb. Die Sprache wurde entweder — so dachte es sich Süvern im Anschluß an Ideen Humboldts — das feinste Werkzeug zum Erfassen des Geistes derjenigen Kultur, die neben der nationalen den Schülern nahegebracht werden sollte, zwar noch als Selbstzweck, aber zugleich als Mittel gewertet, oder man ging noch einen Schritt weiter und faßte sie in erster Linie als Mittel auf, historische Realität zu begreifen, die Gegenwart und die Vergangenheit in ihrer tausendfältigen inhaltlichen Verknüpfung zu verstehen und das Erbe der Alten zu ehren. Doch auch bei dieser schrittweisen Entfernung von der eigentlichen Idee, die W. v. Humboldt vorgeschwebt hatte, und nach der die Sprachen als solche den Mittelpunkt der pädagogischen Bemühung bilden sollten, wirkte die Macht dieser Idee aufs stärkste auf den humanistischen Sprachbetrieb ein, und zwar, wie man leider sagen muß, in einer durchaus verhängnisvollen Richtung. Der grammatikalische Betrieb der Lektüre, der unglückselige halbrichtige Gedanke der formalen Verstandesbildung durch die angeblich besonders logische lateinische Sprache, wohl diejenigen Züge des humanistischen Schulbetriebes, die ihm am meisten Ansehen und Liebe untergraben haben, sie sind das freilich längst entartete Erbe Humboldtschen Geistes. Wir fühlen alle, daß hier, an der Bewertung der Sprache, an dem Ausmaße, in dem diese sogenannten »toten« Sprachen gelernt werden müssen, mindestens eine sehr wichtige, vielleicht die entscheidende Frage auch der humanistischen Praxis hängt. Die in jedem Falle zunächst erforderliche theoretische Klärung dieser Frage wird darum am besten an Humboldt anknüpfen, der den Sinn der Sprache am tiefsten untersucht und überdies einen wesentlichen Anteil an der Lage hat, in der wir uns heute befinden.

2.

Wenn Humboldt den Sprachunterricht als solchen ohne ausdrücklichen Bezug auf das humanistische Ideal der griechischen Kultur als Inbegriff seiner erzieherischen und bildenden Aufgaben herausstellte, so ist das ein Beweis dafür, wie eng für ihn Sprache und Humanität zusammenhängen, wie unlöslich Geist und Sprache sich ihm ineinanderweben, wie tief er das Problem der Sprache faßte. Wissenschaftlich nähergetreten ist er ihm erst im Mannesalter, ganz erfüllt hat es erst den Reiferen, Alternden. Er hat, eine langsam zu sich selbst sich entwickelnde Natur, lange Zeit sich den Gedanken seiner großen Lehrer und Freunde gegenüber mehr empfangend verhalten, und wir können aus der Arbeit Sprangers sehen, wie seine Anschauungen sich leise wandelten und in verschiedenen Perioden sich verschiedenen Vorbildern anschlossen. Ich möchte auch nicht auf den von Haym versuchten Nachweis, daß die Sprache ihn schon früh beschäftigt hatte, allzu großes Gewicht legen; daß hier ein interessantes Problem vorliegt, das haben wohl alle seine großen Zeitgenossen gesehen — die Sprache ist mindestens für jeden ästhetisch interessierten Menschen (und das waren die bedeutenden Männer um die Wende des XVIII. Jahrhunderts alle) ein Gegenstand, der dann und wann in irgendwelchem Zusammenhange die Aufmerksamkeit auf sich lenkt. Ein Objekt des ästhetisierenden Dilettantismus aber war die Sprache für Humboldt gerade n i c h t. Er war weder geneigt, sich die geringste Vorarbeit in exakter Tatsachenermittlung zu ersparen, noch gesonnen, zu bequemerer wissenschaftlicher Behandlung sich die Probleme, die mit der Sprache gegeben sind, irgendwie zu vereinfachen. Von 1800 an, wo Humboldt sich an das Studium des Baskischen begab, wo er Wochen auf Wochen sich mit intensiven Studien in der Pariser Bibliothek aufhielt, ist die Sprache für ihn einmal Gegenstand genauer Erforschung und dann eines unermüdlichen Nachdenkens; in der Sprache floß ihm allmählich alles, was er bisher an allgemeinen Erkenntnissen besaß, zu einer einheitlichen Gestalt zusammen, an der er alle alten Einsichten bestätigt fand und neue in immer größerer Klarheit ablas. Aus Madrid schreibt er 1799 an Wolf: »Ich fühle, daß ich mich künftig noch ausschließender dem Sprachstudium widmen werde, und daß eine gründlich und philosophisch angestellte Vergleichung mehrerer Sprachen eine Arbeit ist, der meine Schultern nach einigen Jahren ernstlichen Studiums vielleicht gewachsen sein können«, 1805 bereits (an Wolf 16. Juni): »Im Grunde ist alles, was ich treibe, Sprach-

studium. Ich glaube, die Kunst entdeckt zu haben, die Sprache als ein Vehikel zu gebrauchen, um das Höchste und Tiefste und die Mannigfaltigkeit der Welt zu durchfahren.«

Eine Eigentümlichkeit des Humboldtschen Stiles, die in seinem ganzen Typus tief begründet und durch das Objekt, dem sein wissenschaftliches Bemühen immer ausschließlicher gewidmet ist, sich immer weiter verstärkt, ist die durchgängige Bedingtheit jeder einzelnen These durch den Zusammenhang des Ganzen, der umgekehrt aus jedem einzelnen Satze grundsätzlich abgelesen werden könnte. Darauf ist alles, was man an der Darstellung Humboldts mit Recht ausgesetzt hat, zurückzuführen; darauf beruht auch der fragmentarische Charakter so vieler seiner bedeutendsten Werke. So sehr diese Eigentümlichkeit, diese Intuition, die am Einzelnen das Allgemeine in Einem zur Anschauung bringt, zu unermüdlichem Wiederlesen und Vergleichen zwingt und den Leser, der auf eine diskursive, vom Bekannten zum Unbekannten fortschreitende Entwicklung eingestellt ist, ermüden und verwirren muß, so bietet dieser Charakter des Humboldtschen Schrifttums doch den Vorteil, daß aus der Interpretation weniger Zeilen das Ganze sich aufbauend darstellen läßt. Ich knüpfe an eine Stelle der Akademievorlesung vom Jahre 1820 über das vergleichende Sprachstudium an (Werke IV 14): »Die Sprache muß zwar, meiner vollesten Ueberzeugung nach, als unmittelbar in den Menschen gelegt angesehen werden; denn als Werk seines Verstandes in der Klarheit des Bewußtseyns ist sie durchaus unerklärbar. Es hilft nicht, zu ihrer Erfindung Jahrtausende und abermals Jahrtausende einzuräumen. Die Sprache ließe sich nicht erfinden, wenn nicht ihr Typus schon in dem menschlichen Verstande vorhanden wäre. Damit der Mensch nur ein einziges Wort wahrhaft, nicht als bloßen sinnlichen Anstoß, sondern als artikulierten, einen Begriff bezeichnenden Laut verstehe, muß schon die Sprache ganz und im Zusammenhange in ihm liegen. Es giebt nichts Einzelnes in der Sprache, jedes ihrer Elemente kündigt sich nur als Teil eines Ganzen an. So natürlich die Annahme allmählicher Ausbildung der Sprachen ist, so konnte die Erfindung nur mit einem Schlage geschehen. Der Mensch ist nur Mensch durch Sprache; um aber die Sprache zu erfinden, müßte er schon Mensch seyn. Sowie man wähnt, daß dies allmählig und stufenweise, gleichsam umzechig, geschehen, durch einen Theil mehr erfundner Sprache der Mensch mehr Mensch werden, und durch diese Steigerung wieder mehr Sprache erfinden könne, verkennt man die Untrennbarkeit des menschlichen Bewußtseyns, und der menschlichen

Sprache, und die Natur der Verstandeshandlung, welche zum Begreifen eines einzigen Wortes erfordert wird, aber hernach hinreicht, die ganze Sprache zu fassen. Darum aber darf man sich die Sprache nicht als etwas fertig Gegebenes denken, da sonst ebensowenig zu begreifen wäre, wie der Mensch die gegebene verstehen, und sich ihrer bedienen könnte. Sie geht notwendig aus ihm selbst hervor, und gewiß auch nur nach und nach, aber so, daß ihr Organismus nicht zwar, als eine todte Masse, im Dunkel der Seele liegt, aber als Gesetz die Funktionen der Denkkraft bedingt, und mithin das erste Wort schon die ganze Sprache antönt und voraussetzt. Wenn sich daher dasjenige, wovon es eigentlich nichts Gleiches im ganzen Gebiete des Denkbaren gibt, mit etwas anderem vergleichen läßt, so kann man an den Naturinstinkt der Tiere erinnern, und die Sprache einen intellektuellen der Vernunft nennen.«

An der zunächst paradoxen These von dieser Entstehung der Sprache, von dem Menschwerden durch sie, hängt das Verständnis der gesamten Sprachphilosophie Humboldts. Humboldt faßt die Sprache auf als den einfachsten Fall des Verstehens, als die Grundform des verstehenden Sich-Aneignens geistiger Gehalte, also als die Grundform der Bildung. Nicht um den größeren oder geringeren Bildungswert gewisser objektiver Inhalte, sondern um die Art und Weise des Bildungserlebnisses selbst ist Humboldt in erster Linie bemüht. Deshalb darf er durchgehend den Typus sprachlichen Verstehens mit dem des Lernens im Sinne der Bildung gleichsetzen. Wie eng die stets wiederkehrenden Motive der Humboldtschen Spekulation mit diesem Punkte zusammenhängen, lehrt schon ein flüchtiger Ueberblick. Man findet einmal die unlösliche Verknüpfung des Leiblichen und Geistigen in unaufhebbarer Wechselwirkung, die zur Identität beider scheinbaren Gegensätze drängt; eine eigenartige physische Geschichtsbetrachtung und einen entsprechenden Entwicklungsbegriff, der kein Hinausschieben unerklärter Fragen in ebenso unerklärbare Vorstufen annimmt, sondern einen notwendig logisch umgrenzten organischen Zusammenhang, eine Einheit und Totalität in allem Natürlichen und Geistigen gleichmäßig postuliert. In der Sprache ist der entscheidende Punkt erreicht, an dem Humboldt das Organische mit dem Geistigen in die engste Beziehung setzt, indem er sie sofort bei ihrem Ursprung als eine Totalität auffaßt, in der es kein Vereinzeltes geben kann, von der ebenso sinnvoll ausgesagt werden kann, daß sie stets wie daß sie nie fertig ist, daß sie immer wird und immer ist, eine Totalität, die nicht aus bloßer Summierung von Vorstellungen und Ausdrücken

besteht, sondern die auf eine Synthesis im wahrsten Verstande hinweist, auf eine gegenseitige Formung aller Elemente unter stetem Hinblick auf das Ganze, das nur durch die Teile ist und doch etwas wesentlich Neues hinzubringt, weil sie Einheit der Funktion, nicht der Wirklichkeit, *ἐνέργεια*, nicht *ἔργον* ist.

Man sieht wohl auf den ersten Blick, daß Humboldt hier etwas ganz anderes beabsichtigt hat, als bloß eine Hypothese über die zeitliche Entstehung der Sprache aufzustellen. Um die *ἀρχή* im Sinne des Prinzips ist es ihm zu tun — an dieser Stelle ist der Sache nach die einfachste Begründung der Humanitätsidee gegeben. Diese Stelle zu interpretieren, sie in die Sprache der heutigen Logik und Psychologie zu übersetzen, den Sinn, den Humboldt hier zusammengedrängt hat, zu entwickeln, ist letzten Endes mein Ziel. Der spekulative Zusammenhang, in dem bei Humboldt diese Gedanken auftreten, die Konsequenz, mit der er gewisse Ideen sofort bis in die äußersten Folgen entwickelt, ja sie eigentlich bereits stets mit dem Blick auf diese ausdrückt, darf nicht darüber täuschen, daß sie letzten Endes psychologische Grundtatsachen sind, um deren Deutung sich die Psychologie seit einiger Zeit wieder bemüht. Es ist wichtig festzustellen, daß auch die moderne Psychologie gerade an die sprachlichen Erscheinungen angeknüpft hat, und daß sie diejenigen Begriffe, mit denen auch Humboldt arbeitet, Ausdruck und Bedeutung, Zeichen und Sinn, in den Mittelpunkt ihrer Betrachtungen stellt. Das Grundphänomen, auf das es hier ankommt, ist die durchgängige Bestimmtheit alles dessen, was einen Sinn hat, sei es das Wort oder irgendein anderes Ausdrucksmittel, durch den größeren Zusammenhang, in dem es steht und aus dem es aufgefaßt wird. In der Sprache ist es zunächst der ganz einfache Unterschied von Wörtern und Worten, der hier gemeint ist. Die Einheit eines Satzes gibt jedem Worte erst einen bestimmten eindeutigen Sinn. Der Sinn eines Satzes ist durch den Zusammenhang mit anderen Sätzen weiter bestimmt, und schließlich wird man durch ein konsequentes Verfolgen dieses Gedankens zu Folgerungen geführt, die von der im Sinne Humboldts durchgängigen Bestimmtheit des Wortes von der Sprache dessen, der sie spricht, nicht mehr allzu weit entfernt sind. Läßt sich demnach selbst der extremen Behauptung Humboldts, daß jeder seine eigene Sprache spricht, ein klarer psychologischer Sinn abgewinnen, so ist es doch sehr viel einfacher, bei der Sprache einer nationalen Individualität stehen zu bleiben und die These zu erklären, daß in allen Sprachen die Bedeutungen auch für scheinbar dieselbe Sache irgendwie anders sind und zwar durch den verschiedenen Zusammenhang,

in den sie innerhalb der jeweiligen Sprache gesetzt werden. Die alte Uebersetzungsregel, daß kein Wort einer Sprache ein einzelnes einer andern bedeutet, hat diesen bedeutungstheoretischen Sinn; dieser wird freilich durch die kaum zu vermeidende Einrichtung unserer Lexika verdeckt. Nach dem Lexikon sieht es so aus, als hätte ein Wort eine bestimmte Anzahl von Bedeutungen; es ist leicht zu zeigen, daß diese je nach dem Gesichtspunkt entweder zu groß oder zu klein ist. Zu klein, wenn man den ganzen Bereich der Sinnesschattierungen in Betracht zieht, in denen Bedeutungen stehen können, zu groß, wenn man wieder den vollen Bedeutungsgehalt der als gelegentliche Uebersetzung vorgeschlagenen Worte der übersetzenden Sprache berücksichtigt. Es ist sehr zu beachten, daß Humboldt bei seiner Sprachbetrachtung stets diese sehr komplizierten lexikalischen Probleme mit im Auge hat. Wenn er von der Form einer Sprache spricht, so meint er nicht nur die syntaktischen Bedeutungsverhältnisse, die die Sprache ausdrücken kann, sondern ebenso den Bedeutungsgehalt der Worte in ihrem lexikalischen Sinne. Gerade an ihnen kann man nachweisen, wie sehr von einem einzigen Punkte aus der Sinn ganz weiter Bedeutungsgebiete verändert wird. Aus dem Fehlen eines Wortes in einer Sprache ist oft ein wichtiger Zug der Lebensauffassung zu erschließen. Dies ist natürlich bei Begriffen höherer Abstraktion am deutlichsten. Z. B. aus dem Fehlen eines zusammenfassenden Wortes für Kultur bei den Griechen, dessen Bedeutungsgehalt sich auf die Worte *τέχνη*, *νόμος*, *θέσις* nur sehr unvollkommen verteilen läßt, ergibt sich notwendig eine ganz andere Bedeutung für *φύσις*, was man durchaus nicht etwa mit unserem Worte Natur gleichsetzen darf; denn *φύσει δίκαιον* bei Platon ist vielleicht gerade das Gegenteil von dem, was wir uns zunächst bei »Naturrecht« denken. In der Sphäre des täglichen Lebens spielen aber derartige Erscheinungen eine ebenso große Rolle. Es scheinen zunächst sehr belanglose Dinge zu sein, und es hängen natürlich irgendwelche wichtigen Einstellungen nicht davon ab, daß der Grieche in seinem Verbum *χέω* gießen gelegentlich auch schütten, sogar abschütteln bezeichnet; es ist aber eine grundsätzlich notwendige Ueberlegung, daß der Grieche nicht einmal die deutsche Bedeutung »gießen«, ein andermal »schütten« usw. meint, sondern daß ihm eben das Verbum *χέω* eine einheitliche Anschauung bedeutet. Versucht man diese nachzuempfinden, so merkt man, wie unlöslich Begriffe und Bedeutungen an Worten hängen; in solchen trivialen Fällen die einheitliche Bedeutung zu vollziehen, davon hängt zunächst sicher wenig ab; aber schon bei der poetischen

Sprache, bei übertragenem Gebrauche kann ein Verstehen davon abhängen; es liegen oft nur scheinbare Metaphern vor, die nur von nicht kongruenten deutschen Bedeutungen aus als Metaphern erscheinen. Aber man braucht nur an die ähnliche Zusammenfassung von den Bedeutungen: Kunst und Handwerk in dem Worte τέχνη zu denken, um die Wichtigkeit derartiger nicht gesonderter Bedeutungen einzusehen, wie oben diejenige fehlender Bedeutungsträger. Es ist doch ganz klar, daß τέχνη sich nicht aus zwei Teilen, durch Addition zusammensetzen läßt, sondern daß dies ungeschiedene Ganze weder das eine noch das andere, sondern etwas ganz anderes enthält, da ja der Unterschied als unwesentlich gar nicht empfunden und bezeichnet wird. Derartige Betrachtungen modifizieren auch den Anwendungsbereich des Bedeutungs*wandels*; häufig wird ein solcher bloß angenommen, weil die Bedeutungen zuliebe einer einigermaßen naheliegenden deutschen Bedeutung verengert sind, während in Wirklichkeit eine umfassendere Bedeutung anzusetzen ist. Auf diesem Verhältnisse aller Bedeutungen, wo Ganzes und Teil sich in sehr komplizierter Weise durchdringen, beruht die Humboldtsche Auffassung der Sprache als eines Organismus; infolge dieser Grundanschauung glaubte er den Begriff einer Entstehung der Sprache modifizieren oder eigentlich als falsch gestelltes Problem aufheben zu müssen. Ob diese Folgerung notwendig, in welchem Sinne sie berechtigt ist, dies würde auf weitschichtige Bedeutungsanalysen Humboldtscher Termini führen, aus denen der Zusammenhang seiner Gesamtanschauung sich präzisieren ließe. Wichtiger ist hier die m. E. unleugbar richtige Ansicht von der Sprache als einem einheitlichen Sinnzusammenhange. Diese Ansicht Humboldts ist durchaus nicht, wie es vielleicht bei der Verwicklung der Dinge scheinen könnte, logisierend. Humboldt war ein Verächter der traditionellen formalen Logik, und er mußte es notwendig werden, wenn er mit der Sprache sich beschäftigte; denn diese führte ihn unaufhörlich auf Probleme, zu deren Bewältigung die Logik damals noch gar keine Mittel besaß; denn Humboldt empfand die Bedeutung eines Wortes in der nur irgend möglichen Vollständigkeit: Gehalt, Gefühlston, äußerer Klang. Die Logik versucht heute erst, sich an der Sprache zu schulen und zu verfeinern; um die Richtung anzudeuten, in der diese Erweiterung und Vertiefung der Logik sich vollzieht, kann man etwa sagen: die Logik sucht auch dasjenige an Begriffen, das sich nicht definieren läßt — und das ist bei sehr wichtigen Bedeutungen nicht möglich — zu erfassen; dieser umfassendere Sinn des Begriffes führt — um nur ein Beispiel anzudeuten — zu

einer völlig veränderten Fassung der Abstraktion. Was oben über die Bedeutung von Techne, Handwerk und Kunst gesagt wurde, kann unter der vom Standpunkt des Graecisten einmal willkürlich angenommenen Vereinfachung, daß wirklich Kunst und Handwerk die beiden Komponenten der neuen Resultante Techne sind, dies veranschaulichen. Nicht durch W e g l a s s e n , Abstrahieren im wörtlichen Verstande kommt etwa aus dem Deutschen, Schweizer, Engländer der Europäer heraus, sondern es ist eben eine ganz neue Bedeutung höherer Ordnung. Lotze und Riehl haben nachdrücklich auf diese Dinge hingewiesen und den bekannten Satz der Schullogik von dem reziproken Verhältnis von Inhalt und Umfang der Begriffe als irreführend dargetan. Es ist kein Zufall, daß Platon, der im engsten Verhältnis zum lebendigen gesprochenen Wort und damit zum vollen Logosbegriff steht, noch nicht zu einem so ausgewaschenen, leeren, formalen Begriff gelangt ist, wie ihn nur die späte Schullogik kennt; die Idee ist kein Abstraktionsbegriff, sondern gesteigerter, potenzierter Sinn, durch den die Dinge, wie es im Phaidon heißt, als seiend gesiegelt werden, die »Chiffreschrift der Natur«, mit Humboldt zu reden, gedeutet wird. Die Beziehung der Humanitätsidee Humboldts zur platonischen Idee ist oft bemerkt worden. Man könnte allgemein sagen, daß sich Humboldt bemüht, das urwüchsige Verhältnis, in dem Platon und die Griechen überhaupt zur Sprache standen, für sich mit allen Mitteln wissenschaftlicher Durchdringung wiederherzustellen und daraus sich eine Weltanschauung zu erbauen. Zu deren Inbegriff, zu der Humanitätsidee, ist nun von dem eben Entwickelten aus ein Zugang zu gewinnen.

Ich gehe wieder von ganz einfachen Beispielen aus (wobei es zufällig ist, daß es sich um die Griechen handelt; es könnte ebensogut irgendeine andere zu suchende Kultur sein): Die Griechen haben kein Wort für Kultur, Persönlichkeit, Bewußtsein. Aber in ihrem geistigen Kosmos fehlen doch die Gehalte nicht, wenn sie auch nicht in unserem Sinne davon reden können. Diese Dinge sind bei ihnen nur anders abgeteilt, anders geordnet, d a ist in ihrer Welt, auch in deren Abbild, der Sprache, alles — m a n k a n n e b e n »i n j e d e r S p r a c h e a l l e s a u s d r ü c k e n« (Humboldt) —; wir müssen annehmen, daß irgendwie das Ganze der Welt in ihrem Sinne, wie sie sie sehen, das Gleiche ist wie unsere Welt; sonst würden wir ja gar keinen Maßstab haben, um irgendeine Veränderung innerhalb dieses Ganzen konstatieren zu können. Wir müssen annehmen, daß ihre Welt eine Einheit und ein Ganzes zugleich ist, daß sie also ein Kosmos, Totalität ist, und daß wir diese Totalität ermessen

können, daß wir sie also in uns selbst haben. Die Totalität, von der hier gesprochen wird, ist lediglich ein Prinzip, durch das ich verstehend an die Welt herantrete; sie hat mit irgendeiner exemplarischen Totalität nicht das mindeste zu tun. Die formale Erkenntnistheorie könnte sich damit begnügen, lediglich von der Einheit der Erfahrung zu sprechen. Historischen Gebilden, Kulturen gegenüber genügt die formale Einheit nicht; es ist eine materiale Einheit nötig, die einen Sinn des ganzen zu verstehenden Kosmos postulieren kann. Es ist das nötig, was außer formalem Verstande an Einfühlung und Empfänglichkeit zu einem Verstehen des Geistigen gehört. Dieser Empfänglichkeit sind bei jeder Individualität Schranken gesetzt. Je mehr ein Mensch die Schranken seiner Individualität empfindet, desto lebhafter muß sich in ihm das Bestreben entwickeln, möglichst viel, um mit Humboldt zu reden, »in seine Einsamkeit zu verwandeln«, die Empfänglichkeit bis zur Totalität zu steigern.

So erscheint Humboldt die Totalität des Menschlichen als die zielsetzende Idee des Verstehens, als die Entwicklung dessen, was *δυνάμει* in jedem liegt, aber für jeden in anderer Form sich zur Ganzheit zu bilden strebt. Nun gibt es kein sichereres Mittel, sich seiner eigenen inneren Sprache, d. h. des Sinnes, den man den Dingen seiner geistigen Welt gibt, bewußt zu werden, als sich in eine andere Sprache zu übersetzen und eine andere Sprache in wirklicher Treue zu verstehen. Nur wer fremde Sprachen versteht, versteht etwas von seiner eigenen — in diesem Worte hat Goethe der Humanitätsidee Humboldts Ausdruck verliehen, wenn man Sprache im Sinne Humboldts auffaßt, d. h. wenn man den sachlichen Gehalt der Bedeutung zum Worte stets hinzunimmt.

Mannigfache Entsprechungen bezeichnen das Verhältnis von Sprache und Bildung. Wie die Sprache dem Einzelnen angehört und zugleich dem nationalen Gebilde seiner Sprachgemeinschaft, wie jeder nur sprechen kann, weil er in eine Menge von Begriffen, die er mit ihrem Sinn zu erfüllen hat, hineingeboren wird, so wird jeder durch Bildung er selbst und zugleich ein Glied einer geistigen Gemeinschaft, leidend und selbsttätig zugleich, Subjektives in objektive Form gießend und dadurch reicher und reiner empfangend, *δυνάμει* Vorhandenes zur Wirklichkeit erhebend. Fragen wir nun, warum Humboldt die griechische gerade für diejenige Kultur hielt, die für die Auslösung der selbsttätigen, selbstbewußten Bildung zur persönlichen und nationalen Individualität und Humanität, was für ihn dasselbe ist, besonders geeignet war, so ist es, wie er so oft sagt, das ausgezeichnete Verhältnis der Griechen zur Sprache, das

für ihn den Ausgangspunkt bildet. Man hat gegen den Logosgedanken, gegen die Anschauung, daß Denken und Sprechen, Sinn und Wort unlöslich verbunden sind, eingewandt, daß das Letzte und Persönlichste sich nicht sagen ließe. Die psychologische Berechtigung dieser Behauptung soll hier nicht geprüft werden. Die Griechen, und zwar nicht nur die großen Dichter, sondern auch die gewöhnlichen Menschen scheinen dies typisch moderne Bedenken nicht gekannt zu haben. Das Wort war dort noch »wichtig, weil es ein gesprochen Wort« und das Denken war hell, weil es entweder lebendiges Gespräch war oder dessen unmittelbarer Nachhall im Gespräch der Seele mit sich selbst, wie Platon das Denken beschreibt. Nun bestünde einmal die Möglichkeit, daß jene Verfeinerung der Subjektivität den Griechen gefehlt hätte; aber andererseits wäre es auch möglich, daß ihre Sprache über Mittel der Formung, der Beweglichkeit und Fülle der Bedeutungsbestimmung, kurz des Ausdrucks verfügt hat, die jenen Riß zwischen bloß Gefühltem und ausdrucksfähig Gemeintem nicht entstehen ließ. Beide Möglichkeiten treffen zu, und zwar in unaufhebbarer Wechselwirkung. Jener Ueberschuß an Subjektivität, wo er in dunklem Bewußtsein sich regte, verklang, wenn er keine Formung finden konnte; andererseits waren die Formen, in denen geistige Gehalte aufgefaßt werden konnten, bei den Griechen so reich, daß zuerst die Römer und schließlich nach vielen tastenden Versuchen der Vorfahren Goethe die griechische Form zum Ausdruck eigenen Erlebens machen konnten. Dichterische Formung heißt: durch bestimmte Mittel Worten erhöhten Gehalt geben, Stil allgemeiner: dem gemeinten Sinn eindeutigen gegenständlichen Ausdruck geben. Bei den Griechen hatte alles, was sie schrieben, diese einfachste Formung. Es ist ein wahrer humanistischer Ausspruch Goethes, daß die Scheidung von Inhalt und Form, von Kern und Schale sinnlos ist; es ist dies der einfachste Ausdruck Humboldtscher Sprachauffassung. Die Grenze, wo das »bloße« Wortverstehen aufhört und das sachliche Verstehen beginnt, dürfte an einem geformten sprachlichen Denkmal schwer zu ziehen sein. Doch selbst angenommen, sie wäre zu überschreiten, so wäre sie erst zu erreichen.

Und so bleibt in der Tat die vornehmste Aufgabe des wissenschaftlichen Humanismus die Interpretation — ihre Wege bei jedem Gegenstande andere, ihr Ziel immer dasselbe, ein möglichst tiefes Verstehen spezifischen Sinnes. Die Interpretation der Worte bietet wohl immer noch die beste Gewähr, zum Geiste zu gelangen. In den Worten ist der Sinn zerlegt, in einem zeitlichen Nacheinander

von Zeichen tritt er in dem Verstehenden erst auseinander, um sich dann zur Einheit neu zusammenzusetzen. Die Seele der Plastik und gar der Landschaft ist auf einmal, im Nebeneinander der Zeichen zu erfassen und kann so viel leichter mißverstanden werden.

Soll der humanistische Schulunterricht einen Sinn haben, so darf er weder das nivellieren, was die Griechen auszeichnet, noch den Zugang zu den »Sachen«, den realen Res ohne ihre Form erschleichen wollen. Zu den Sachen führt der Logos, ebenso zum Geiste — weil er die Einheit von beiden ist. Wenn Humboldt die Sprache als Sprache gelehrt wissen wollte, so meinte er Sprache in seiner Auffassung: als ein Vehikel, um zum Sinn zu gelangen. Ueber Formen abstrakt theoretisierend zu reden, das lenkt nur vom Sinne ab; wer sich der Sprache hingibt, wer Diener am Wort ist, der kann allein Gehalt und Form in ihrer Einheit erfassen.

Die Erreichung eines solchen Zieles von einzelnen pädagogischen Mitteln und Voraussetzungen zu erwarten, heißt das Wesen des Geistigen verkennen, dessen Bewegung nie durch Drängen erzwungen, sondern nur durch klare Erkenntnis des vorgegebenen Zieles eingeleitet werden kann. Das Ziel des humanistischen Unterrichts in dem Verstehen der Sprache sehen heißt im Sinne Humboldts sich der gesamten historischen Bedingtheit, in der wir stehen, bewußt werden und des Gehaltes der eigenen und der mit ihr verwurzelten Kulturen auf dem sichersten und unmittelbarsten Wege sich bemächtigen. Wenn die Deutung und Vergegenwärtigung früherer Gehalte stets nur aus dem jeweiligen Bewußtsein der Zeit erfolgen kann, so muß sich notwendig der Gehalt der selben früheren Kultur in jeder Zeit wandeln und in neuem Sinne erstehen. Daß diejenige Kultur, die ihrer Breite und Tiefe nach unter den historischen Ursachen unseres heutigen Bewußtseins eine bevorzugte Stelle einnimmt, dieses Wechselspiel von Sinnempfangen und Sinngeben in besonderer Weise in kräftige Bewegung setzen kann, hat sie in ihrem Einfluß gerade auf die Zeiten gesteigerten eigenen Lebens deutschen Geistes und deutscher Sprachbildung bewiesen; darum wäre es ein trauriges Zeichen, wenn sie heute ihren Einfluß ganz verloren hätte. Je mehr die »Geistesverfeinerung«, die Humboldt als das Ziel kultureller Entwicklung auffaßt, zu persönlicher und nationaler Differenzierung drängt, desto größer ist die Gefahr, wertvollen Gehalt in ungeformter Subjektivität unwirksam verströmen zu lassen. Ihn zu bewahren und im eigentlichen Sinne des Wortes möglich zu machen, dazu kann das Erlebnis klassischer, d. h. mit unmittelbarem Gehalt erfüllter Formen nicht entbehrt werden. Die Summe histo-

rischer Erfahrung als lebendigen Geist zu uns reden zu lassen und dessen Sprache aus der Totalität des jeweiligen Bewußtseins heraus zu verstehen, das ist der Sinn der Humanitätsidee.

Humboldt sagt in seiner Selbstbiographie, der unbefangensten Kritik des Tatsächlichen einer Individualität: sein fester Glaube wäre, daß »jede äußere Folge an der Strenge einer Idee zerschellen muß«. Wünschen wir dem Humanismus in seinem Sinne diese Kraft.

Fichte und die Nation.

Von

Julius Binder (Göttingen).

In der Zeit unserer tiefsten Erniedrigung, da die Nation und in ihr die Menschheit von außen wie von innen her von unversöhnlichen Feinden bedroht ist, tastet der politisch und geschichtlich denkende Mensch nach einem Stützpunkt, an dem er in dem beginnenden Chaos Halt finden könne. Was die Revolution, was Waffenstillstand und Friedensschluß ihm auch geraubt: das Reich, die Einheit des Vaterlandes, ist ihm doch geblieben. War sie auch schweren Erschütterungen ausgesetzt: sie hat ihre Probe bestanden. Und so ist das Werk der Feinde doch nicht ganz gelungen, die ja nicht nur auf die Zerstörung des deutschen Wohlstands und der deutschen Wehrkraft ausgegangen waren, sondern deren offenbekanntes Ziel auch die Zertrümmerung der staatsrechtlichen Einheit Deutschlands gewesen ist; geschmälert zwar an Umfang und Volkskraft, geschwächt auch durch die neue Form des Staates, ist uns doch das Eine, die in schweren inneren und äußeren Kämpfen errungene Einheit erhalten geblieben. Freilich will das nicht allzuviel besagen. Da diesem »Reich« jede Möglichkeit fehlt, den Angriffen der Feinde unserer Gesellschaftsordnung Widerstand zu leisten und sich von der Willkür seiner auswärtigen Zwingherren zu befreien, so ist es fraglich, ob dieses Reich, vordem der staatsrechtliche Ausdruck des Einheitswillens unseres Volkes, überhaupt noch als Staat bezeichnet werden kann und wir nicht vielmehr zu einem bloßen Territorium, einer Interessensphäre unserer Feinde, einer Provinz im Sinn des römischen Staatsrechts, herabgesunken sind. Immerhin, sie habens nicht erreicht, den Zustand des vorbismarcklichen Deutschlands wiederherzustellen, den Zustand, der ehedem unsere Dichter und Denker vor die Frage stellte, ob Deutschland sich überhaupt eine Nation nennen dürfe. Das Werk Bismarcks ist

nicht ganz vernichtet worden, und die tödliche Bedrohung im Weltkrieg und die unsäglichen Leiden seit dem Friedensschlusse haben die Deutschen zu unlösbarer Einheit für immer zusammengeschweißt.

Aber es ist dies, wenn schon ein Trost, doch nur ein schwacher Trost. Denn wohin er sich wendet, kann sich unser Blick nur mehr verdüstern. Wer möchte heute noch mit Schiller rufen: »Stürzte gleich in Kriegesflammen Deutsches Kaiserreich zusammen, Deutschlands Größe blieb bestehn«? Blutend aus tausend Wunden liegt Staat und Volk am Boden, und es will sich uns kein Weg, kein noch so steiler und enger Pfad zeigen, der in eine lichtere Zukunft führte.

Da wenden wir uns zurück in die Vergangenheit. Wir denken an jene andere Zeit nationaler Erniedrigung, da der einzige deutsche Staat, in dem noch etwas von einer nationalen Idee lebendig war, da Preußen von dem französischen Eroberer niedergeworfen und sein König auf einen kleinen Rest seiner Lande beschränkt war. Es war eine Zeit, die manchem noch schlimmer scheinen mag als die Gegenwart, vor allem, weil die große Masse des Volkes den Schicksalen des Staates dumpf und teilnahmlos gegenüberstand, eine Zeit der Erniedrigung ohnegleichen, aus der es doch Preußen nach wenig Jahren gelungen ist, sich zu erheben, und aus der in den Herzen und Geistern unserer Besten, vor allem der gebildeten Jugend, jene Idee von Deutschlands Einheit und Deutschlands Freiheit erwacht ist, die nicht wieder verblassen konnte, bis sie vor nunmehr 51 Jahren der Genius eines Bismarck mit der Klarheit seines Denkens und der Stärke seines Wollens verwirklicht hat.

Wenn wir heute auf den Trümmern unserer Größe uns jenes 18. Januars erinnern, jenes schöneren Tages von Versailles, an dem sein Werk vollendet und der Traum des Volkes verwirklicht wurde, so ist es wohl angebracht, zu fragen, wie dieses Wunder geschehen konnte. Wie war es möglich, daß dieses schlafende Volk, ohne politisches Bewußtsein, ohne Teilnahme an den Geschicken des Staates, ohne Verständnis für seine eigene Verantwortung vor der Geschichte, sich zu einer so ungeheuern Tat aufraffen, zum Bewußtsein seiner selbst erwachen und den rasenden Sturm nationalen Willens entfesseln konnte, der selbst die zaudernden Fürsten mitreißen mußte? War es allein die Not, die diese Menschen trieb, waren es die Masseninstinkte, die nach der Lehre der Materialisten das Leben der Geschichte sind? Oder war es die Macht der Idee, die, in führenden Geistern zum Bewußtsein gekommen, von mutigen

Menschen aufgenommen, schließlich das ganze Volk erfaßte und in ihm zur Wirklichkeit wurde?

Mächtig unter den Männern, die damals in den Lauf der Geschichte eingegriffen haben, ragt empor der Begründer des deutschen Idealismus, der Mann mit dem übermenschlichen ethischen Willen, Fichte. Wir können jene ernste und große Zeit nicht in unsere Erinnerung zurückrufen, ohne daß seine Gestalt in uns lebendig würde, und so ist es berechtigt, in einer Stunde wehmütiger Erinnerung an den glorreichen Tag, an dem das deutsche Volk in der Gründung des Reichs seinen Willen zur Nation bekundet hat, des Mannes zu gedenken, in dem der Gedanke der Nation seinen ersten und besten Ausdruck gefunden hat.

I.

Spricht die Gegenwart von Fichte, so steht vor ihren Augen der tapfere Redner an die deutsche Nation, der begeisterte und begeisternde Patriot. Fichte ist im Bewußtsein des Volks lebendig als Volksredner, der die Deutschen aufruft zum Kampf für die Freiheit der Nation, zum Kampf gegen den fremden Unterdrücker [1]); vielleicht in manchen politischen Kreisen noch einigermaßen als der innerpolitische Reformator, der Verteidiger der Revolution, der Apostel der Demokratie und der Philosoph des Staatssozialismus. Aber diese vulgäre Vorstellung erfaßt das Wesen des Mannes nicht und vor allem hat das einzige Werk, mit dem er im Bewußtsein des Volkes lebendig geblieben ist, haben seine Reden an die deutsche Nation nicht die Bedeutung, die die unklare Erinnerung dieses Volkes ihnen zuschreibt. Mögen sie auch die gebildete Bevölkerung Berlins und Preußens und in gewissem Maße selbst des übrigen Deutschlands aus ihrer Stumpfheit gerissen und damit der Erhebung des Jahres 1813 vorgearbeitet haben; mag er auch bis an das Ende seiner Tage Demokrat und selbst Republikaner geblieben sein, für den die Monarchie nur als eine mehr oder weniger schlechte Wirklichkeit eine gewisse vorübergehende Berechtigung hatte: seine von ihm mit aller Bewußtheit erfaßte Aufgabe war nicht die des Politikers, sondern des Erziehers, und seine Reden an die Nation haben nicht die Erhebung gegen Napoleon, sondern die Selbstbesinnung und den inneren Aufbau, die Erziehung des Volkes zur

---

1) Vgl. Fichte und Deutschlands Not. Zeitgemäße Randbemerkungen von einem, der Deutschland lieb hat (Berlin 1919) S. 5.

Nation zum Gegenstand gehabt [1]). Im Gegensatz zu der ganz wesentlich politischen Arbeit Steins war es Fichte nicht um die Zusammenfassung und Belebung der Kräfte des Volks zur politischen Tat zu tun, sondern um eine langsam in die Zukunft wirkende Pädagogik größten Stils, die nur die Grundlage schaffen sollte für eine als in weiter Ferne liegend gedachte ideelle Erhebung und Befreiung des Volkes. Weniger aus der politischen Erniedrigung, als vielmehr aus der Dumpfheit seiner geistigen und sittlichen Verfassung sollte es aufsteigen zu wahrer innerer Freiheit, als deren bloße Folge die politische, innere und äußere Befreiung zu denken war. Aber gerade deshalb muß Fichte heute unsere Aufmerksamkeit auf sich lenken, da wir wieder vor der Aufgabe stehen, ein langwieriges und mühevolles Werk nationaler Erziehung zu beginnen und nur auf diesem Wege hoffen können, das deutsche Volk zur Freiheit zu führen. Diese nationalpädagogische Bedeutung Fichtes aber kann nur verstanden werden aus dem Ganzen seines philosophischen Werkes: Fichte, der Mann des Gedankens und des Willens, entwickelt sich in der Not der Zeit zum Erzieher; seine Pädagogik ist nichts anderes als eine Umformung seiner Wissenschaftslehre und Ethik, die so nicht nur das geistige Leben der Folgezeit bis in die Gegenwart herein befruchtet, sondern auch auf die Gestaltung unserer politischen Verhältnisse einen entscheidenden Einfluß geübt hat [2]).

Die Erweckung des Volks, nicht zu politischer Tat, sondern zum Bewußtsein seiner selbst, das ist das Thema seiner Reden [3]).

---

1) Vgl. Liebert, Fichtes Reden an die deutsche Nation (Deutsche Bibliothek), Einleitung S. X.

2) Vgl. zum folgenden etwa: Treitschke, Fichte und die nationale Idee (1862), Ausg. Schriften I (3. Aufl. 1907) S. 271—275; Fester, Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie (1890) S. 113 ff.; Zeller, Fichte als Politiker, Vortr. und Abh. (1865) S. 140 ff.; Medicus, J. G. Fichte, Dreizehn Vorlesungen (1905), vor allem S. 204 ff., 227 ff.; desselben Einleitung zu seiner Ausgabe von Fichtes Werken (Bd. I, 1911) S. XLVI ff., CLV ff.; Meinecke, Fichte als nationaler Prophet, Preußen und Deutschland, historische und politische Aufsätze (1918) S. 134 ff.; ders., Weltbürgertum und Nationalstaat, 3. Aufl. 1918 S. 91 ff.; Strecker, Die Anfänge von Fichtes Staatsphilosophie, (1917); Bergmann, E., Fichte der Erzieher zum Deutschtum (1915); Lask, Fichtes Idealismus und die Geschichte (1902); Windelband, Fichtes Idee des deutschen Staates, (1890); Cassirer, E., Freiheit und Form, Studien zur deutschen Geistesgeschichte (1916) S. 475 ff.; Leser, Fichtes Reden an die deutsche Nation (1908), Einleitung S. XXIV ff.

3) Das Fragment aus dem Machiavell, das Fichte der Ausgabe seiner Reden vorausgeschickt hat, mag freilich zu dem Mißverständnis verleiten, als ob es sich für ihn um die Erweckung der Nation zur politischen Tat gehandelt habe. Da warnt Fichte davor, das Volk mit einem Nachtwandler zu vergleichen, den man

So sind diese Reden in der Tat, wie er selbst sagt [1]), nur eine Fortsetzung seiner Vorträge über die Grundzüge seines gegenwärtigen Zeitalters, nur mit einer bezeichnenden Wendung vom Menschentum zum Deutschtum, jener Vorträge, in denen er, noch vor Jena, als das Merkmal seiner Zeit bezeichnete, daß sie »den bloß sinnlichen Eigennutz zum Antrieb aller ihrer lebendigen Regungen und Bewegungen habe« [2]). Dieser Eigennutz hat, wie Fichte in der ersten Rede ausführt, auch bei uns die Menschen beherrscht und in der kurzen Spanne Zeit, die seit jenen Vorträgen verstrichen war, sich selbst vernichtet, sein Selbst und seine Selbständigkeit verloren. Diese Selbstsucht, die ihr Selbst verloren hat, die Menschheit seiner Zeit und vor allem die Gesellschaft des preußischen Staates von Jena, hat deshalb einen fremden Willen aufgenötigt bekommen, das Vermögen verloren, »in den Zeitfluß einzugreifen und seinen Inhalt zu bestimmen«; sie hat von nun an »keine eigene Zeit mehr«, sondern zählt »ihre Jahre nach den Begebenheiten fremder Völker und Reiche«; ein unterworfenes Volk hat keine Geschichte mehr. Aus diesem Zustand »könnte es sich nur unter der Bedingung erheben, daß ihm eine neue Welt aufginge«, mit deren Erschaffung es einen neuen und ihm eigenen Abschnitt in der Zeit begönne«; eine Welt, die so beschaffen wäre, daß sie die Eifersucht der fremden Gewalt nicht erregte, die deshalb ihrer Gestaltung keine Hindernis in den Weg legte. Eine Welt also, die nicht von dieser Welt ist, eine Welt nicht der irdischen Politik, sondern der Idee, die freilich die Eifersucht der Unterdrücker nicht erregen würde. — Schon diese Ausführungen sind im Grunde nur verständlich von der Wissenschaftslehre Fichtes aus, wonach es das Ich ist, das sich seine Welt erschafft, so daß es seine Aufgabe ist, diese Welt so zu erschaffen, wie es dem Wesen des Ich entspricht, und es im eigensten Sinne die Welt hat, die es verdient. Auch das Wort von der Selbstsucht, die ihr Selbst verloren hat, trägt die ganze Wissenschaftslehre in sich; denn diese lehrt nichts anderes als S e l b s t b e s i n n u n g,

---

nicht wagen dürfe anzurufen, um ihn nicht in die Tiefe stürzen zu machen, und wird im Gegenteil seine Erweckung aus dem Schlaf als Ziel dieser Reden deutlich gemacht; da ist die Rede von denen, die die Wahrheit nicht sehen und nicht hören wollen, weil sie in ihren Träumen nicht gestört sein möchten und deshalb ihre Augen vor der Zukunft verschließen: als ob »aus dem Nichtsehen das Nichtsein folgen würde«. Aber die Frage ist eben, wozu die Deutschen erweckt werden sollen, und die Reden geben die Antwort auf diese Frage.

1) F i c h t e, Reden an die deutsche Nation (Werke, hrsg. von M e d i c u s V), I. Rede S. 375.

2) Ebenda.

die vom Ich ausgeht und zum All, zum absoluten Ich gelangt; die im Ich nicht das Selbst, sondern das Absolute sucht und darum das empirische Ich in seiner Vereinzelung, seinem Fürsichsein im Sinne Hegels mit seinen Trieben und Süchten überwindet, um sich in einem höheren Sinn, als Ausdruck der Vernunft und Teilhaber am Ueberpersönlichen, wiederzufinden. Das sind die Voraussetzungen, von denen seine Reden ausgehen, ihr Zweck ist es, zu zeigen, »daß eine solche Welt existiert und wer der wahre Eigentümer dieser Welt ist«; es soll das neue Zeitalter enthüllt werden, das »der Zerstörung des Reiches der Selbstsucht durch die fremde Gewalt nachfolgen kann und soll«, und in das diese fremde Gewalt den Fuß zu setzen weder vermag noch gewillt ist«[1]. Dieses Reich will er dem deutschen Volke errichten helfen; das Mittel dazu aber wird von ihm selbst bezeichnet als »eine durchaus neue und vorher noch nie, also auch noch bei keiner Nation dagewesene Nationalerziehung«[2]. Deshalb soll von ihm, wie es in der zwölften Rede heißt, die ganze deutsche Nation eingeladen werden, sich darüber zu entscheiden, ob es wahr sei oder nicht wahr, daß es eine deutsche Nation gebe, ob es der Mühe wert sei oder nicht wert, sie zu erhalten, und ob es irgendein durchgreifendes und sicheres Mittel zu ihrer Erhaltung gebe[3]. Dieses Mittel ist eben die Nationalerziehung, d. h. die Erziehung zur Nation, zum nationalen Selbstbewußtsein. Diese Fragestellung schließt sich eng an den Grundgedanken der »Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters« an, daß dieses das der vollendeten Sündhaftigkeit sei, aus dem die Menschheit herausgeführt werden müsse[4]. Aber ist dort der im Mittelpunkt der Erörterung stehende Begriff die Menschheit und die Aufgabe, dem einzelnen seinen Zusammenhang mit der Menschheit bewußt zu machen, so ist es hier der Begriff der Nation und mit diesem hat Fichte seinem Volk und der Menschheit ein kostbares und unverlierbares Geschenk gemacht. Darin aber liegt für uns die unvergängliche Bedeutung dieser Reden, soviel sie auch beigetragen haben zur Erhebung Deutschlands vor 100 Jahren und so wichtig selbst der Gedanke von der Notwendigkeit der Erziehung zur Nation erscheint[5]. Niemand hat nach 1813 daran

1) I. Rede S. 376.

2) Ebenda S. 385; II. Rede S. 391.

3) XII. Rede S. 559.

4) Werke IV S. 405, 412; vgl. die Reden (V) S. 419, 484, 532.

5) Vgl. auch Liebert in seiner Ausgabe der Reden, Einleitung S. X; Leser a. a. O. S. XXV ff.

gedacht, den Erziehungsplan Fichtes in die Tat umzusetzen [1]; seine Ideen haben im Stillen fortwirken müssen und auch wohl bis 1870 fortgewirkt. Aber der nachdenkliche Mensch von heute, der nach den Gründen unseres heutigen Zusammenbruchs frägt und sie vielleicht darin erblicken möchte, daß die Deutschen wieder aus Selbstsucht ihr Selbstbewußtsein verloren haben, wird wieder den »innersten Aufbau der Nation« verlangen [2]) und wird damit auch zu den theoretischen Grundlagen, die Fichtes Gedanken von der Nationalerziehung erst ermöglicht haben, zurückkehren müssen. So ungeheuer die Bedeutung seiner Philosophie für die Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts war, die in der Begründung des deutschen Idealismus und vor allem darin bestand, daß sie der Geschichtsphilosophie die entscheidende Wendung vom Naturalismus zum Idealismus gegeben hat, so groß wird ihre Bedeutung für die Zukunft sein, wenn wir nur Fichte da folgen wollen, wo er sich selbst in seiner Reinheit erfaßt hat, indem wir die zeitlichen Bedingtheiten und Sonderbarkeiten seiner Politik und Pädagogik abstreifen. Wenn die Geschichtsphilosophie des nachfichteschen Idealismus an seinen Begriff der Nation anknüpft, zu dem die Keime zwar schon vor ihm vorhanden waren, den aber doch erst er zu voller Klarheit entfaltet hat, so kehren auch wir zu ihm zurück: wir verdanken ihm, daß schon einmal das deutsche Volk sich bewußt geworden ist, eine Nation zu sein und hoffen, daß es durch ihn es wieder lernen werde.

II.

Was ist Nation? Wir reden davon so viel und wissen davon so wenig [3]. Kaum ein anderes Wort bezeichnet eine solche

---

1) Siehe Fichte und Deutschlands Not S. 5.

2) P. Hensel, Innerster Aufbau. Süddeutsche Monatshefte 1920.

3) Vgl. zum folgenden Abschnitt etwa außer Meineckes schon genanntem Werk über »Weltbürgertum und Nationalstaat«: Rümelin, G., Ueber den Begriff des Volkes (1872) S. 80 (Aufs. I S. 103); Joachimsen, Vom deutschen Volk zum deutschen Staat, 1916; Kjellén, Der Staat als Lebensform (1917); Bauch, Vom Begriff der Nation (Kantstudien XXI, 1917, S. 139 ff.); Lindner, Geschichtsphilosophie S. 62 ff.; Ed. Meyer, Kleine Schriften S. 37 ff.; Treitschke, Politik Bd. I § 8; Ruedorffer, Grundzüge der Weltpolitik S. 3 ff.; Münch, Kultur und Recht S. 117; Neumann, F. J., Volk und Nation (1888); Kirchhoff, Zur Verständigung über den Begriff der Nation usw., 1905; Jellinek, Allgem. Staatslehre S. 1/2 ff.; Schwemer, Zeitschr. f. Politik I S. 471 ff.; Rénan, E., Qu'est ce qu'une nation (1882); Lagarde, P., Deutsche Schriften S. 81, 86; Jordan, H., Kulturgesinnung und Staatsgesinnung (1917); Spann, O., Ueber den Begriff der Nation, Die

Vielfältigkeit von Begriffen wie dieses und zwar schon in der Sprache, aus der es stammt. Natio von nasci, geboren werden, bedeutet zunächst die Geburt im rein animalischen Sinn, die Abstammung [1]), dann alles was durch Abstammung erworben wird, das Angeborene; die angeborenen Eigenschaften von Menschen und Tieren, die Rasse und den Schlag, aber des weiteren auch die natürliche Beschaffenheit und die Herkunft im bloß geographischen Sinn, wobei es also auf die Geburt nicht mehr ankommt [2]). Jene genealogische Bedeutung aber kommt auch in Frage bei einem Volk; es ist der Volksstamm, der dabei gedacht ist als herkommend von einem gemeinsamen mythischen oder heroischen Stammvater und folglich verbunden durch gemeinsame Merkmale, vor allem durch gemeinsame Sprache, Sitte, Religion und Recht; aber im übertragenen Sinn wird es dann auch gebraucht von irgendeiner Mehrheit von Personen, die ein gemeinsames Merkmal haben, wie Cicero von der natio candidatorum und Epicuraeorum spricht, wobei natürlich an keinerlei Geburtszusammenhang mehr gedacht ist. So schillert also der Begriff der Nation schon in der Sprache, aus der er stammt, in vielen Farben, kein Wunder, wenn er bei uns, die ihn als ein Lehnwort übernommen haben, von nicht geringerer Vieldeutigkeit ist [3]). Vor allem versteht man im deutschen Mittelalter das in einem Lande ursprünglich ansässige Volk, die Gesamteinheit der im Lande Geborenen, wobei freilich an einen durch diese Geburt vermittelten Zusammenhang des Blutes gedacht ist; aber man kommt von hier aus alsbald zu dem Volk, »so einerlei Sprache, Gesetze und Regierung hat«, so daß schon hier verschiedene Bedeutungen auftauchen, die nur noch nicht bewußt in ihrer Verschiedenheit erfaßt werden, die Nation als natürlicher, als geistiger und als politischer Zusammenhang; und es fehlt auch nicht an Versuchen, diese verschiedenen Bedeutungen bewußt zusammenzuschweißen, wie z. B. in dem Bauernlexikon von 1728, wo Nation definiert wird als »diejenige Menge, die sich durch gemeinschaftliche Abstammung für vereinigt zu einem bürgerlichen Ganzen erklärt«. Es fällt jedoch dabei auf, wie in dieser Definition von den Kulturmerkmalen der Nation nur eines geblieben ist, das bürgerliche Ganze, die politische Verfassung;

Geisteswissenschaften I (Einziger Jahrgang) S. 532 ff., 560 ff., (1914) und desselben Literaturübersicht »Zur Soziologie der Nation« ebenda S. 127 ff. (1913), sowie seine Ausführungen in seinem »Kurzgefaßten System der Gesellschaftslehre« (1914) S. 195 ff., woselbst weitere, reiche Literaturangaben.

1) Natione Gallus, natione Numida.

2) Cera pura natione Pontica, reines Wachs aus Armenien (Plinius).

3) Vgl. das Grimmsche Wörterbuch unter Nation.

in der Tat verliert das Wort im Lauf der Zeit an Gehalt und hat schließlich nur noch die rein politische Bedeutung [1]). So ist Nation bei den Franzosen der Aufklärungszeit einfach das durch eine Staatsgewalt beherrschte Volk — ein Begriff, der mit der Geschichte des französischen Staats im engsten Zusammenhang stehen dürfte — und dieser Begriff ist dann auch für die spätere französische Politik von Bedeutung, freilich, ohne bewußt in seiner Gegensätzlichkeit zu anderen Begriffen von Nation erfaßt zu werden. So bei Rousseau, Voltaire, Montesquieu und vor allem auch bei Sieyes, dem Verfasser der berühmten Streitschrift über den Dritten Stand, für den nur die politisch Gleichberechtigten die Nation bilden und alles, was privilegiert ist, außerhalb des Gesetzes und außerhalb der Nation steht. Dieser politische Begriff der Nation ist auch zu uns herübergekommen; aber daneben spielt bei uns gerade im 18. Jahrhundert auch ein anderer Begriff eine bedeutsame Rolle, der sich bei uns im Gegensatz zu den Franzosen lebendig erhalten zu haben scheint. Er liegt wohl schon der Klage Kants zugrunde, daß wir Deutschen keine Nation seien und Lesssings gutmütigem Spott über den Einfall, den Deutschen eine Nationalbühne zu verschaffen, da sie doch keine Nation seien [2]); denn dieses Wort darf nicht mit Kirchhoff von der Nation im politischen Sinn verstanden werden, wie der Fortgang bei Lessing beweist: »Ich rede nicht von der politischen Verfassung, sondern von dem sittlichen Charakter«. In demselben Sinn meint ja auch Schiller, im bewußten Gegensatz aber zu Lessing: »Wenn wir es erlebten, eine Nationalbühne zu haben, so wären wir eine Nation« [3]). Und wenn nach Herders bekanntem und oft getadeltem Wort die Nation ein großer, ungejähteter Garten ist, »voll Kraut und Unkraut«, »ein Sammelplatz von Torheiten und Fehlern, sowie von Vortrefflichkeiten und Tugenden«, dessen man sich »nicht ohne Unterscheidung annehmen« und für den man nicht »gegen andere Nationen den Speer brechen kann« [4]), so darf dies auch wohl nicht von der politischen Nation verstanden werden, zumal dabei die Rede ist von der Natur, die ihre Gaben an die verschiedenen Nationen ungleich verteilt, so daß »auf verschiedenen Stämmen nach Klima und Pflege verschiedene Früchte wachsen«. Und wenn er an einer anderen Stelle von den Magistern redet, denen

1) Zum folgenden vor allem Meinecke a. a. O. S. 20 ff.

2) Am Ende der Hamb. Dramaturgie.

3) Die Schaubühne als moralische Anstalt.

4) Herder, Briefe zur Beförderung der Humanität, 4. Sammlung Nr. 42 (Werke, hrsg. von Suphan, Bd. XVII S. 211 f.).

man es nicht übelnehmen dürfe, wenn sie noch immer pro gradu darüber disputieren, welche Regimentsverfassung Deutschland habe und ob sie eine Nation seien [1]), so denkt er dabei offenbar an zwei Probleme und nicht an eines, wie sich schlagend daraus ergibt, daß unmittelbar vorher das Gedankenreich gelehrter Männer als der eigentliche Stamm der Nation bezeichnet wird, die weder die geographischen Grenzen, noch die Verfassung, noch die Sprache für sich allein machen sollen. Hier wird vielmehr gerade klar, daß unter Nation etwas durchaus anderes verstanden wird als das »durch eine Verfassung geeinte Volk«; daß es aber auch nicht die Gemeinsamkeit der Sprache oder der natürliche Abstammungszusammenhang ist, oder gar nur die Seßhaftigkeit in einem und demselben Gebiet, daß es vielmehr das Ganze der Kultur eines Volkes ist, die als etwas Besonderes vorausgesetzt wird und ihm seinen besonderen Charakter verleiht. Freilich ist dies keine ausschließliche Eigentümlichkeit des deutschen Sprachgebrauchs; auch bei den Franzosen findet sich eine Ahnung von diesem Kulturbegriff der Nation; er klingt in dem »esprit des nations« bei Voltaire und Montesquieu an, bei dem immerhin nicht ausschließlich an den politischen Begriff gedacht werden kann, wenn auch auf der anderen Seite nicht jede Beziehung auf die politische Verfassung fehlt. Dagegen nimmt dieser Nationalgeist eine wesentlich politische Färbung an, wenn er zu uns herüberdringt; in den Schriften des Staatsrechtslehrers Karl von Moser ist er ein wesentlich politischer Geist, das Bewußtsein von der Notwendigkeit politischer Ueberzeugung und politischer Betätigung im Dienste des Vaterlandes, d. h. des Staates [2]), wie das ja auch bei Justus Möser, dem Osnabrücker Patrioten, oder bei Thomas Abbt der Fall ist, dessen Schrift »Vom Tode für das Vaterland« [3]) vom politischen Geiste Friedrich des Großen ganz durchweht ist. Man sieht, es werden mit dem Worte Nation die verschiedensten Begriffe verbunden; aber zum Problem ist damit der Begriff noch nicht geworden; er ist noch nicht Gegenstand wissenschaftlichen Nachdenkens und wissenschaftlicher Feststellung und konnte es auch wohl nicht sein, solange die Geschichtsphilosophie der Aufklärungszeit in den Banden eines unkritischen Naturalismus lag. Diese Zeit verwendet den Begriff vielmehr in naiver Weise so oder

1) Ebenda Nr. 53 (S. 256 ff.).

2) Vgl. vor allem die anonym erschienene Schrift Karl v. Mosers »Von dem deutschen Nationalgeist«, 1765 und dazu Meinecke a. a. O. S. 26 f.

3) Thomas Abbt, Vom Tode für das Vaterland, 1. Aufl. 1761; 2. Aufl. 1771.

so, wie es ihren jeweiligen Bedürfnissen entsprach [1]), als ob es gelte, bald diese bald jene Seite eines an sich einheitlichen Wesens in den Vordergrund zu stellen, und diese Auffassung war so lange möglich, als man sich Natur und Kultur naiv als eine Einheit dachte und in der Geschichte nur den Fortgang, die höheren Stufen eines natürlichen Entwicklungsprozesses erblickte. Daß die Geschichte ihrer Struktur nach von der Natur verschieden sei, war jener Zeit ja noch nicht zum Bewußtsein gekommen.

Das hat sich zwar seither gründlich geändert, aber in bezug auf den Begriff der Nation sind wir doch glücklich wieder auf demselben Niveau angelangt. Nur insofern ist eine Aenderung eingetreten, als dieser Begriff für uns ein Problem geworden ist: wir haben noch den Naturbegriff, wir haben auch noch den Kulturbegriff der Nation, aber wir streiten darüber, welcher von ihnen der richtige sei, und suchen für unsere Ansichten mehr oder minder haltbare Gründe anzuführen und eine Theorie der Nation zu begründen. Der politische Begriff ist dabei etwas in den Hintergrund getreten; wo die Nation eine politische Färbung gewinnt, da handelt es sich doch nicht mehr bloß, wie bei den Franzosen, um das unter einer Staatsform lebende Volk, sondern es wird dann der Staat als die zur Nation hinzukommende Form gedacht; es wird damit zugleich der Staat in Gegensatz zur Nation gestellt, eine wechselseitige Einwirkung beider auf einander behauptet, von Staatsnation im Gegensatz zur Kulturnation gesprochen und der Nationalstaat als politisches Postulat und als Endziel der politischen Entwicklung gedacht. Beschränken wir uns hier aber auf den im Vordergrund des Interesses stehenden Gegensatz zwischen dem Natur- und dem Kulturbegriff der Nation, so besteht innerhalb keiner der beiden Theorien eine einheitliche Anschauung über das für den Begriff wesentliche, ihn bestimmende Moment und das hängt aufs Innigste mit der bei seiner Feststellung beobachteten Methode zusammen. Diese Theorien greifen, in ähnlicher Weise, wie in der Zeit der vorkritischen Geschichtsphilosophie, irgendein Moment heraus, das sie bei den als Beobachtungsmaterial verwendeten Nationen vorfinden, die eine dieses, die andere jenes, um es für das maßgebende Moment, die differentia specifica des Begriffs zu erklären: die Abstammung, die Rasse, die Sprache, die Religion, die Sitte, das Recht, die Verfassung. Und wenn sich dann herausstellt, daß die Rechnung nicht stimmt, weil es Nationen gibt, bei denen nun einmal das fragliche

1) Vgl. vor allem die Zitate bei Meinecke a. a. O. S. 23 N. 2; S. 24 N. 1, 2; S. 25 N. 1.

Moment nicht das sie als Nation bestimmende sein kann, so sucht man sich damit zu bescheiden, daß es doch für die Regel zutrifft, und daß Ausnahmen die Regel bestätigen, während die Gegner natürlich diese Feststellung benutzen, um jene Theorie zu entkräften. Im großen und ganzen aber neigt man sich dazu, darauf zu verzichten, ein bestimmtes Merkmal als das ausschließlich in Betracht kommende zu bezeichnen, indem man erklärt, daß bald dieses bald jenes Moment das sein könne, was die Nation zur Einheit zusammenschließt, und das eine mehr, das andere weniger [1]). Und so ist auch der Gegensatz zwischen der Nation als Naturtatsache und als Kulturbegriff nicht im Sinn der Ausschließlichkeit zu verstehen: denn die Anhänger der Kulturnation räumen ein, daß für die Bildung der kulturellen Eigenart der Nation natürliche Momente eine erhebliche Rolle spielen, während auf der andern Seite diejenigen, welche in der Nation einen Naturbegriff sehen, durchaus der Meinung sind, daß die natürlichen Eigenschaften, die die eine Nation von der andern unterscheiden, auch in der Eigenartigkeit ihrer Kulturen zum Ausdruck kommen müssen. Wenn sich auf solche Weise die Gegensätze der Anschauungen auch in der Konsequenz verwischen, so bleibt doch im Ausgangspunkt die Schärfe des Gegensatzes bestehen, des Gegensatzes zwischen Kulturnation und Naturnation, wie er in neuester Zeit etwa durch Othmar Spann und Bruno Bauch vertreten wird [2]). Kurz, die Methode, die heutzutage zur Ermittlung dieses Begriffes verwendet wird, ist die des Positivismus, die Induktion mit ihren Beschränktheiten und Mängeln; sie kann nur äußere Gemeinsamkeiten feststellen; sie kann keine Antwort auf die Frage geben, mit welchem Recht wir gerade dies oder jenes als das bedingende Moment des Begriffes ansehen, was vielleicht in allen induzierten Fällen als tatsächlich vorliegend festgestellt worden ist, mit welchem Recht wir gerade die Rasse oder die Sprache, die Religion usw. als das für die Individualität der Nation maßgebliche Moment ins Auge fassen. Ich hebe diesen Punkt besonders hervor, weil ich darauf später werde zurückkommen müssen. Denn, um das Ergebnis schon jetzt vorwegzunehmen: es muß behauptet werden, daß wir auf solchem Wege hinter das Wesen der Nation niemals kommen werden; daß wir dabei am Aeußeren und Zufälligen, am Anschein haften bleiben, während es sich darum handelt, den Sinn der Nation zu ermitteln, das was wir denken, wenn

1) Vgl. vor allem Max Weber, Verh. d. II. deutschen Soziologentages 1912 S. 50 ff.

2) Vgl. oben S. 281 N. 3.

wir einen Inbegriff von Menschen oder irgend etwas anderes als Nation bezeichnen. So haftet diesen Erörterungen immer etwas Willkürliches und Zufälliges an.

Sehr bezeichnend ist in dieser Beziehung die Erörterung von Bauch über den Begriff der Nation. Während der Soziologe Spann die Nation wesentlich als Kulturgemeinschaft betrachtet und auf dieser Grundlage den Zusammenhang zwischen Kulturnation und Staatsnation herstellt, ist die Nation für Bauch merkwürdigerweise ein anthropologischer Begriff, wenn sich auch die anthropologische Eigenart der Nation schließlich in Eigentümlichkeiten ihrer Kultur auswirkt. Der Ausgangspunkt ist auch für ihn die Etymologie; Nation ist ihm die Gemeinschaft der Mitgeborenen, so daß die natürliche Abstammungsgemeinschaft die Grundlage der völkischen Einheit bildet. In diese Gemeinschaft werde ich »hineingeboren«, so daß ich ihr nicht durch einen Willensentschluß angehören kann, aber auch nicht der Aufnahme durch einen Beschluß ihrer Mitglieder bedarf, wie das bei anderen menschlichen Verbänden der Fall ist. So gehöre ich meiner Nation an durch mein nasci, durch mein Geborenwerden: die Gemeinschaft des Blutes ist das einigende Band, und die Nation ist selbst »ein natürlicher, organischer Verband«, eine Naturgegebenheit. »In der Hautfarbe, dem Gesichtsschnitt, dem Körperbau jedes einzelnen prägt sie sich als sichtbarer Typus aus«; den Japaner kann jedes Kind von einem Deutschen unterscheiden und selbst an den Schädeln der Toten soll sich die Nationalität feststellen lassen. Dieser natürlichen leibhaften Gemeinschaftlichkeit entspricht dann aber eine ebenso natürliche seelenhafte Gemeinschaft der einzelnen Glieder am Ganzen der Nation [1]). Auch die seelische Struktur bildet einen integrierenden Bestandteil in der natürlichen Gegebenheit der Nation, auch im Seelenleben bindet das »Mitgeborensein« eine Vielheit von Individuen zu einer Einheit zusammen, die als Ganzes zwar nicht wieder ein Individuum ist, aber Individualität hat, d. h. »eine von anderen völkischen Individualitäten sich scharf abhebende Prägung, einen eigenartigen, einmaligen Ganzheitscharakter«. So finden wir bei jeder Nation einen im wörtlichsten Sinne individuellen, d. h. nicht teilbaren, nicht in Gattungsmerkmale auflösbaren Wesenskern des seelischen Erlebens, des Denkens, Fühlens, Wollens und Handelns, wodurch den einzelnen Nationen scharfe, sichere Grenzen gegeneinander gezogen sind. Darin findet die Mannigfaltigkeit und der Reichtum des Erlebens seinen Grund und ebenso werden hier gewisse Grenzen

1) A. a. O. S. 3 f.

des Verstehens deutlich. Denn nur das allen Gemeinsame läßt sich im eigentlichen Sinn verstehen. Das schlechthin besondere und Einzigartige läßt sich zwar feststellen, aber nicht aus Gemeinsamkeiten, die eben nicht vorliegen, ableiten; es entzieht sich der verstehenden Teilnahme. Diese beiden Momente also sollen das Wesen der Nation ausmachen und die Zugehörigkeit zu ihr bedingen. Die »leibliche und seelische Ursprungsgemeinschaft«, wie sie Bauch nennt, findet nun aber ihren Ausdruck in der Gemeinschaft der Sprache[1]); und in der Tat hat man diese von jeher als eines der wichtigsten, teilweise sogar als das einzige Merkmal der Nationszugehörigkeit betrachtet. Aber was heißt das: »Gemeinschaft der Sprache«? Die Sprache ist nach Bauch »der entscheidende Ausdruck des Zusammenhangs der Nation«. Der völkische Fremdling, meint Bauch, mag durch Generationen unter uns leben und keine andere Sprache mehr zu sprechen vermögen als die unsrige, und dennoch ist seine Sprache nicht die unsrige: »Vom physikalischen Laut bis zur zartesten Schattierung im Ausdruck der inneren Erlebnisse, die sich in der Sprache ausgießen, bleibt noch ein fremdes zwischen ihm und uns; nur wo Blut von unserm Blute auch in der Sprache uns entgegenpulsiert, kann sich der Ruf von unsern Lippen ringen: O süße Stimme, hoch willkommner Ton der Muttersprache!«

So erscheint also Bauch — und nicht nur ihm — die Nation als etwas natürlich Gewordenes, als eine Gemeinschaft, der der Mensch von Geburt an zugehört, deren Zugehörigkeit an ihm erkennbar ist durch seine anthropologischen Eigenschaften und Merkmale, deren Mitglied er ist, er mag wollen oder nicht, und die er nicht willkürlich wieder aufheben kann. Welch ein Gegensatz zu der Auffassung des Franzosen Rénan, für den die Nation ein Verband von Menschen ist, der sich auf das Bewußtsein gemeinsamer Opfer für das gemeinsame Leben und auf den Willensentschluß, auch in Zukunft zusammenzuleben, gründet, so daß die Einheit und das Dasein der Nation zu einem »von Tag zu Tag fortgesetzten Plebiszit« wird und sie selbst zu einer Art von Seele dieses Ganzen, »une âme, un princip spirituel«[2]). Diese Theorie ist für den Franzosen sehr bezeichnend: die Nation als Willensakt und als politische Einheit — die Nation als Begriff der Aufklärung und als Mittel im Dienst der Politik, die die nationale Ausdehnung will, ohne sich an die Schranken der Natur oder der Kultur halten zu müssen. Der Schwede

1) S. 7.

2) Rénan a. a. O.; vgl. dazu Meinecke S. 5 und Kjellén, Der Staat als Lebensform S. 110.

Kjellén erinnert in diesem Zusammenhang an den Rütlischwur: »Wir wollen sein ein einig Volk von Brüdern«, ohne zu fragen, was die sachlichen Voraussetzungen sind, unter denen ein solcher Willensakt die Nation zu konstituieren vermag, und ob diese Theorie von dem fortgesetzten Plebiszit nicht eine Verfälschung des Nationalitätsprinzips bedeutet. Vor allem muß uns das Zitat des Rütlischwurs in diesem Zusammenhang verdächtig erscheinen: es ist die Schweiz als politische Einheit, an die dabei gedacht ist, die Schweiz als Staat also, der auf der bewußten und gewillten Vereinigung von Angehörigen dreier gänzlich voneinander verschiedener und nach Abstammung und Kultur einander fremder Völker beruht — ich meine natürlich nicht die drei Kantone des Rütlischwurs — und die in ihrer Vereinigung gewissen Chauvinisten zum Trotz doch niemals eine Nation werden können, sowenig wie die im belgischen Staatswesen zusammengefügten, einander so wesensfremden und wenig freundlichen Nationen. Der bloße Wille zum gemeinsamen Leben und selbst zum gemeinsamen Sterben macht noch nicht die Nation aus, sofern er sich nicht auf das Bewußtsein von der objektiven nationalen Zusammengehörigkeit gründet. Und was die Schweiz zusammenhält, das ist nicht sowohl das Bewußtsein von einer inneren organischen Einheit, die die politische Einheit als notwendige Ergänzung verlangt, als vielmehr der negative Wille, keiner der Nationen, denen ihre Bestandteile ohne es zu wollen angehören, staatsrechtlich verbunden zu sein. Mit Recht meint daher Kjellén: »Es fällt niemand ein, die Bedeutung dieses Moments zu leugnen; hat man aber die Lösung hierher verlegt, so hat man den gewöhnlichen Fehler begangen, ein sehr verwickeltes Problem so zu behandeln, als sei es eine Gleichung mit nur einer Unbekannten. Und doch scheint nur ein Blick auf irgendeine konkrete Nation, z. B. die englische Nation, nötig zu sein, um uns zu lehren, daß sie — neben diesem subjektiven Moment des Willensentschlusses — auch objektive Momente hat.«

So wäre es also, wenn wir uns zunächst auch der Induktion bedienen wollen, wie dieser und andere Autoren, doch vielleicht die Sprache, oder die Gemeinschaft des Blutes, die die Einheit der Nation begründen würde? In der Tat, wer wollte leugnen, welch bedeutsame Rolle die Sprache in der Geschichte der Nationen spielt. Haben nicht Franzosen und Italiener ihre Grenzen erweitert, indem sie fremde Völker ihrer Sprachgemeinschaft eingefügt haben? Und gründet sich nicht unsere Hoffnung, dereinst die Millionen von Brüdern unserer Nation, die wir durch den Vertrag von Versailles verloren haben, wieder zu gewinnen, auf die Erwartung,

daß ihnen mit ihrer Muttersprache auch das Bewußtsein von ihrer nationalen Zugehörigkeit zu uns lebendig bleiben werde? Aber das allein maßgebende Moment? es frägt sich doch, ob die Deutsch-Amerikaner, die gegen uns gefochten haben, noch zu unserer Nation gehören, auch wenn sie noch unsere Sprache sprechen sollten, und ob wir die »Wetterlé« und Genossen, die ganz gewiß von Deutschen abstammen und der deutschen Sprache mächtig sind, als verlorene Brüder zu beklagen haben. Vor allem aber darf nicht mit Bauch behauptet werden, daß die Gemeinsamkeit der Sprache, auch wenn sie unsere angeborene Sprache ist, ohne weiteres auf einen natürlichen Zusammenhang schließen lasse: haben doch ganze Völker im Laufe der Zeit ihre Sprache aufgegeben [1]), ohne doch ihr Blut wechseln zu können, wie die Griechen der Graecia Magna, die Etrusker, die Germanen der Völkerwanderung, die Bulgaren, die ein finnisches Volk sind, das heute eine slavische Sprache spricht, wie auch die heutigen Spanier eine romanische Sprache reden, obwohl sie in der Hauptsache aus Iberern und Germanen bestehen. So bemächtigt sich auch das Englische in Nordamerika der verschiedensten Nationalitäten im anthropologischen Sinne und die Bürger der Negerrepublik Liberia sprechen englisch, obwohl sie von den Bürgern Großbritanniens kaum zu ihrer Nation gerechnet werden. Und umgekehrt sind die Nordamerikaner eine andere Nation als die Engländer, obwohl sie dieselbe Sprache sprechen und »Blut dicker ist als Wasser«, und unsere österreichischen Brüder waren auf dem besten Wege, eine eigene Nation zu werden, trotz der Sprachgemeinschaft, die sie immer noch mit uns verband. Wie kann man also aus der Einheit der Sprache auf die Einheit des Stammes schließen? So erscheint die ganze Argumentation vom methodologischen Standpunkt als verfehlt: ist für die Eigenart der Nation die Sprache maßgebend, so kann es nicht die Rasse sein und umgekehrt.

Es vermag aber auch die Auffassung, die das bestimmende Moment in den Blutzusammenhang und die Abstammung, also das, was man unklar genug die Rasse eines Volkes nennt, verlegen will, trotz ihrem hohen Alter und ihrer zunehmenden Verbreitung, vor dem kritischen Blick nicht Stand zu halten. Selbst wenn wir annehmen wollten, was bestenfalls eine Hypothese ist, daß in Zeiten, die weit vor jeder geschichtlichen Ueberlieferung zurückliegen, unter den Angehörigen eines Volkes eine Gemeinschaft des Blutes bestanden habe, wie dies z. B. der jüdischen Ueberlieferung entspricht, so frägt es sich doch eben, ob diese Völker und Stämme

1) Kjellén a. a. O. S. 108 f.

schon Nationen waren und ob jener Blutzusammenhang sich im Lauf der Geschichte rein erhalten hat. Das ist zu verneinen. Keines der Völker, die wir auf der Erdkarte erblicken, kann sich der Reinheit seiner Rasse rühmen. Die Skandinavier, die noch am meisten den Eindruck einer reinen Rasse erwecken, sind stark mit finnischem und lappischem Blut gemischt, die Engländer sind ein ausgesprochenes Mischvolk, mindestens aus Kelten, Germanen und Römern bestehend, wohl aber auch aus noch älteren Ureinwohnern ihrer Insel; die Römer waren schon nach ihrer eigenen Ueberlieferung von Anfang an aus allen möglichen Völkern gemischt und die heutigen Italiener, die sich so stolz als Nation wissen, haben Ligurer, Sikuler, Italiker, Etrusker, Gallier, Griechen, Goten, Langobarden, Normannen und infolge der Sklaverei im Altertum und der arabischen Eroberung Unteritaliens im Mittelalter vor allem auch Semiten in großer Zahl in sich aufgenommen; bei den Franzosen lassen sich Kelten, Iberer, Römer und Germanen unterscheiden und ebenso liegen die Dinge in Spanien und Portugal, im nördlichen Afrika und auf dem Balkan, wo endlose Völkerwanderungen und Kriege das Rassenbild völlig verwischt haben. Und in Deutschland? Weiß man nichts von der Kolonisation des slavischen und finnischen Ostens, die diese Völker der germanischen Sprache unterworfen hat, von der Germanisierung der Kelten südlich der Donau infolge der Völkerwanderung? Wollten wir aber im Ernst mit dem Begriff der Rasse im anthropologischen Sinn an unsere Nation herantreten, so würde die Sache nicht besser; denn bekanntlich haben wir, was die Schädelbildung betrifft, in Deutschland mindestens zwei grundverschiedene Rassen, die süddeutschen Kurzköpfe und die norddeutschen Langschädel und ebenso finden wir blond- und schwarzhaarige, blau- und dunkeläugige in bunter Mischung, so daß sich von einer eigenen deutschen Rasse nicht reden läßt, ebensowenig wie von einer germanischen Rasse, zumal sich diese Rassenunterschiede durchaus nicht auf bestimmte geschichtliche Völker zurückführen lassen. — Man muß also den Begriff der Rasse mindestens in einem anderen Sinne nehmen; die Rasse, um die es sich für diese Rassetheoretiker handeln würde, kann jedenfalls kein anthropologischer, kein naturwissenschaftlicher Begriff sein. Aber was dann? Ein g e s c h i c h t l i c h e r Begriff! Aber sobald das zugegeben wird, haben wir schon den Boden verlassen, aus dem die Rassentheorie erwachsen ist; jetzt kommt es nicht mehr auf die physische und psychische Struktur eines Volkes an, sondern auf seine geschichtliche Eigenart, auf seine in seinen geschichtlichen Leistungen

sich äußernde Geistigkeit. Diese ist natürlich neben andern Ursachen, vor allem der Beeinflussung durch fremde Völker, durch Klima, Bodenbeschaffenheit, offene oder geschlossene Lage des Landes und seiner Grenzen, glückliche und unglückliche Kriege usw., auch durch die — vorerst freilich hypothetischen — psychischen Eigenschaften der Rasse oder der mehr oder weniger zahlreichen Rassen im anthropologischen Sinn bedingt, aus denen das in Frage kommende Volk sich zusammensetzt, wobei wir annehmen wollen, daß den physischen Rasseverschiedenheiten solche seelischer Art entsprechen; aber diese psychische Individualität wird dann eben durch die Vielheit und Verschiedenartigkeit der Rassen bedingt, die sich in ihr vereinigt haben und ohne daß wir zu sagen vermöchten, welche Eigenschaften gerade dieser und jener Rasse eigentümlich sind, aus denen sich, wenn wir es wüßten, das Volk gebildet hat, und wie sie, wenn wir es könnten, die Geistigkeit der Nation im günstigen oder ungünstigen Sinn beeinflussen.

Also wäre es nicht die Natur, die die Menschen in der Nation zur Einheit verbindet, trotz dem sprachlichen Zusammenhang zwischen Nation und Natur? So wäre also die Nation doch nichts Gewordenes, sondern etwas Geschaffenes, eine auf dem Willen der Verbundenen beruhende Einheit? Auch das wäre ein voreiliger Schluß. Mag es sein, daß der Wille beim nationalen Zusammenhang eine gewisse Rolle spielt, so doch jedenfalls nicht in der Weise, wie es manche wünschen möchten, die als wirklich gegeben nur die einzelnen Menschen und die ganze Menschheit betrachten und die sich alle menschlichen Verbände und Zusammenhänge in der Weise der Aufklärung nur als künstliche, absichtlich geschaffene Gebilde vorstellen können. Es ist zu bestreiten, daß einer willkürlich in eine Nation eintreten und aus ihr wieder ausscheiden kann, wie er die Staatsangehörigkeit zu wechseln vermag. Oft genug haben fremde Fürstentöchter durch ihre Verheiratung mit deutschen Fürsten unsere Staatsangehörigkeit erworben ohne doch jemals ihre Nationalität zu wechseln, und was von den Fürsten gilt, ist auch von den Untertanen zu behaupten. So ist mir selbst bei einem so leidenschaftlich sein Deutschtum bejahenden Mann wie H. St. Chamberlein seine Zugehörigkeit zu unserer Nation nicht zweifellos obwohl er sogar eine deutsche Mutter hat, während umgekehrt Chamisso, trotz seiner rein französischen Abstammung, zweifellos als einer der Unsrigen zu betrachten ist. — Wir müssen also Wurzel und Wesen der Nation anderswo suchen.

Aber wo? Ist nicht durch die Etymologie des Wortes eben doch seine Bedeutung ein für allemal festgelegt? Aber das ist ja gerade die Frage, die es zu beantworten gilt. Zwar der Zusammenhang der Nation mit der Geburt kann nicht zweifelhaft sein und so muß wohl für den Begriff der Nation die Geburt irgendwie von Bedeutung sein. Es ist dabei nur fraglich, ob es sich darum dreht, woraus man geboren ist oder wozu man geboren ist, und es ist sehr wohl möglich, daß sich in dieser Beziehung im Lauf der Zeit ein Bedeutungswandel vollzogen hat; daß man diesen Geburtszusammenhang ursprünglich ganz anders aufgefaßt hat, als wir ihn heute auffassen müssen. Die Alten haben ihre natio sicherlich als ein natürliches Abstammungsverhältnis gedacht; aber damals handelte es sich auch nur um eine dunkle Vorstellung, um einen vorwissenschaftlichen Begriff. Jedenfalls können aber die Nationsangehörigen ebensowohl gedacht werden als die infolge ihrer Geburt von Eltern einer bestimmten Beschaffenheit in einen bestimmten Kreis Hineingeborenen, so wie z. B. die Staatsangehörigkeit oder das Bürgerrecht ohne Rücksicht auf irgendeinen Blutzusammenhang unter den Untertanen oder Gemeindebürgern durch die bloße Tatsache der Geburt von Staatsangehörigen oder Gemeindebürgern erworben sind. So ist es möglich, den Sinn des Wortes zu retten und doch einzusehen, daß die Nationalität etwas ganz anderes besagt als einen genealogischen Zusammenhang im Sinn etwa des bekannten Blutsbekenntnisses; daß zur Nation gehört, wer in die gesamte lebendige Kultur eines Volkes hineingeboren ist, wer diese Kultur nicht als erlernte, sondern als angeborene besitzt.

Daß dies in der Tat der Sinn ist, in dem wir heute von Nation reden, ergibt sich schon aus der Tatsache, daß wir darüber streiten, was alles zur Nation gehört und daß man ehedem darüber gestritten hat, ob wir Deutsche eine Nation seien. Wäre die Nation ein naturwissenschaftlicher Begriff, so wäre die Zugehörigkeit zu ihr und wären ihre Kriterien kein Problem; handelte es sich um die Rasse, um Rassenmerkmale und die Sprache, um die staatspolitische Zusammengehörigkeit — die Frage, wie es sich mit der konkreten Nationalität des einzelnen verhalte, wäre ohne weiteres gelöst oder im letzteren Fall ein Problem höchstens für die Polizeibehörde. Denn wer deutsch oder englisch oder französisch spricht, ist ebenso eine bloße Tatfrage, wie ob er diese oder jene Rassenmerkmale an sich trägt, oder ob das Volk eine politische Einheit bildet oder ein Individuum diese oder jene Staatsangehörigkeit besitzt. Ganz anders liegt die Sache bezüglich der geistigen Gemeinschaft, die

wir als Kultur bezeichnen; wie weit sich inhaltlich und räumlich eine bestimmte Kultur erstreckt und ob ein Mensch diesem oder jenem Kulturkreise angehört, das mag sehr wohl zweifelhaft sein und wird um so zweifelhafter, je tiefer wir in das Wesen einer solchen Kulturgemeinschaft eindringen und die Vielfältigkeit und Unendlichkeit dessen, was wir Kultur nennen, bei all ihrer Einheit und Einheitlichkeit erfassen. Nur unter der Voraussetzung, daß es sich um diesen Kulturbegriff handelt, hat die Frage Kants und der anderen einen Sinn, ob wir Deutschen überhaupt eine Nation seien, die nicht auf die Rasse, nicht auf die Sprache, nicht auf die Verfassung, sondern allein darauf bezogen werden kann, ob wir Deutsche ein Bewußtsein von der Eigenartigkeit und Einzigartigkeit unseres Kulturbesitzes und von der dadurch uns gestellten Aufgabe haben. Darin liegt nun aber auch, daß bei der Nation gar nicht an einen Verein der jetzt lebenden Menschen zu denken ist; und das ist es gerade, was sie vom Volk unterscheidet: sie senkt ihre Wurzeln in die Tiefe der Geschichte und Vorgeschichte hinab und breitet ihre Zweige in die blaue Luft der Zukunft; hier die Nation als das lebendige Kulturbewußtsein des Volkes, da die Nation als der durch die stillschaffende Arbeit der Geister in den Jahrhunderten und Jahrtausenden erworbene geistige Besitz, dort die Nation als die durch diesen Besitz für die lebenden und die kommenden Geschlechter begründete unendliche Aufgabe, die Nation als Idee. Man kann daher im Grunde nicht eigentlich fragen: wer gehört zur Nation, sondern: wer hat Nation, und es ergibt sich daraus zugleich, daß es ebensowenig Sinn für den einzelnen hat, zu einer Nation gehören zu wollen, wie für die Nation, einen Menschen aufzunehmen; einzelne Nationsfremde wie ganze Volksstämme können in eine Nation nur hineinwachsen, insofern infolge der politischen, wirtschaftlichen, sprachlichen und sonstigen Zugehörigkeit vielleicht allmählich das Bewußtsein der inneren geistigen Zusammengehörigkeit in ihnen lebendig und immer lebendiger wird und gleichzeitig das Bewußtsein der Herkunft aus anderen Kulturkreisen erstirbt. Und so liegt darin auch, daß die Frage nach der Zugehörigkeit zur Nation nicht ebenso, wie bei der Staatsangehörigkeit, sinnvoll nur mit Ja oder Nein beantwortet werden kann; es ist, wie Othmar Spann so schön auseinandergesetzt hat [1]), eine Stufenleiter der Nationszugehörigkeit denkbar, so daß der einzelne mehr oder weniger Nation hat, je nach dem Grade, in dem ihm der Kulturbesitz seines Volkes lebendige Wirklichkeit und Bewußtheit geworden ist, so daß es zwar nicht

1) Geisteswissenschaften I S. 535 f.; Gesellschaftslehre S. 207 f.

richtig ist, die Dichter und Denker oder etwa die sogenannten Gebildeten eines Volkes als »die Nation« im eigentlichen Sinn zu bezeichnen — so, wie man ehedem in Frankreich im politischen Sinn Adel und Geistlichkeit, die politisch berechtigten Stände, als die Nation schlechthin betrachtet hat — aber in ihnen doch eben der Geist der Nation zum Selbst bewußtsein kommt und die Gewähr für seine zukünftige Lebendigkeit findet. Sie haben vielmehr alle Anteil an der Nation, der Bauer und der Bürger, der Gelehrte und der Künstler, jeder in seiner besonderen Weise, und auch insofern erfassen wir die Nation als ein organisch gegliedertes Ganzes, als eine beseelte Einheit, mit allen Unterschieden geistiger Entwicklung, vom dämmernden Un- und Unterbewußtsein bis zum klarsten Bewußtsein des Gedankens und des schöpferischen Gestaltens. Und ferner ergibt sich daraus, daß je weiter diese Entwicklung fortschreitet, je intensiver sich die Nation als Aufgabe für den einzelnen darstellt; es gilt nicht nur, das Erbe der Väter zu erwerben, um es zu besitzen, sondern diesen Besitz fortzubilden und zu mehren, wenn er nicht sterben soll, und diese Aufgabe ist nicht nur dem einzelnen, sondern auch dem Volksindividuum, der lebenden Nation gestellt; es liegt in ihrer Hand, sich fortzubilden und immer freier zu entfalten. So handelt es sich beim Nationalbewußtsein um das Bewußtsein einer Zusammengehörigkeit in einem viel höheren Sinne, als es bei den anderen, hier abgelehnten Begriffen der Fall ist: nicht das Gefühl gemeinsamer Abstammung, nicht das Bewußtsein, dieselbe Sprache zu sprechen und im selben Staat zu leben, sondern das Bewußtsein, Glied einer lebendigen, geschichtlich gewordenen Kulturgemeinschaft zu sein, durch die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Volke, die selbst als eine geschichtliche und nicht als eine Naturtatsache begriffen werden muß, teil zu haben an bestimmten Kulturwerten, die deshalb, weil sie eben geschichtlich sind, den Charakter des Individuellen, des Einmaligen und Unvertauschbaren tragen, an einem Besitz, dessen wir freuen und rühmen, den unsere Vorfahren erarbeitet haben, der unsern Lebensinhalt bildet und den wir unsern Kindern hinterlassen wollen. Ist das Volk vielleicht die Abstammungsgemeinschaft, der Staat die Rechtsgemeinschaft, so ist die Nation die Kulturgemeinschaft. Daher auch alle Wortverbindungen, in denen die Nation vorkommt, Kulturzusammenhänge bezeichnen: Wir sprechen von einer Nationalliteratur, einer Nationalbühne, von nationaler Kunst und nationalem Recht und wegen dieser besonderen Bedeutung des Wortes, das für uns etwas anderes besagt als das Wort Volk, müssen wir es unserem

Sprachschatz erhalten; es würde für uns keinen Höhepunkt der Entwicklung bedeuten, wenn wir einmal zwar ein Volk, aber keine Nation mehr wären. Deshalb erwartet Schiller von der Nationalbühne, daß sie uns zur Nation machen werde: daß sie uns befreien werde von der Wiedergabe und Nachahmung fremder Dramen, mit fremden Menschen, fremden Sitten und Gefühlen, fremdem Stil und fremden Gesellschaftszuständen; daß es dem deutschen Volke möglich sein werde, sich selbst im Spiegel des Theaters zu sehen; das Ideal einer hochentwickelten, aber nicht vom Auslande erborgten, sondern im Volke wurzelnden Kunst ist es, wie es schon Lessing in seinen ästhetischen Briefen und seiner Dramaturgie predigt, dem er seine eigene künstlerische und philosophische Arbeit gewidmet hat und das dann durch Herder, Goethe und Schiller so wundervoll verwirklicht werden sollte. Wie das deutsche Theater in Hamburg die erste Nationalbühne, so war Minna von Barnhelm das erste deutsche Lustspiel und der Götz die erste Deutsche Tragödie, nicht weil sie in deutscher Sprache geschrieben oder aus dem Kopf von Rassedeutschen entsprungen waren, sondern weil sie deutsche Ideen und Schicksale in deutschen Kunstwerken darstellen, weil sie der deutschen Kunst den deutschen Stil erfunden haben. Von der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts an erfüllt ja die geschichtliche Luft ein Ringen des deutschen mit dem fremden Geiste; ein Kampf um die deutsche Nationalität, an dem sich nicht nur unsere Dichter, sondern auch unsere Denker beteiligt haben; so ist Kant ganz wesentlich der Ueberwinder der französischen Aufklärung, so innig er selbst noch mit ihr zusammenhängt, so ist aus ihm die Philosophie des deutschen Idealismus erwachsen, die eine besondere, nationale Philosophie ist, die Philosophie eines Fichte, Schelling und Hegel, in denen sich nicht nur der deutsche Volksgeist auf sich selbst besonnen hat, sondern in denen er, gemeinsam mit unseren Dichtern, der deutschen Kultur die Welt erobert hat. Früher ein Markt für fremde Kulturwerte, hat Deutschland in dieser größten Epoche seines Geisteslebens sich eine eigene Kultur geschaffen; indem wir ein Volk von Dichtern und Denkern wurden, wurden wir, was wir lange nicht mehr gewesen waren, eine Nation. Diese hat dann freilich begreifen müssen, daß nur ihre staatliche Schwäche seit dem Mittelalter ihre Nationalität untergraben und vernichtet hatte, und so ist aus der Stärke des wiedererwachten deutschen Nationalbewußtseins die deutsche Staatsidee, die Idee der Wiederaufrichtung des Deutschen Reichs entsprungen und damit aus der Kulturnation die Staatsnation

hervorgegangen. — Hierin liegt aber endlich auch, daß die Nation nicht dasselbe ist wie das Volk in seiner räumlichen Geschlossenheit. Sie greift über die Grenzen ihres Landes hinaus, sie erobert sich fremde Völker und ihre Geister in höherem oder geringerem Maße, wie wir das an der deutschen Philosophie, an der deutschen Geschichtswissenschaft, an der Einwirkung der deutschen Romantik auf die ganze europäische Kulturwelt des 19. Jahrhunderts beobachten können. Diese nationale Kultur entspringt nicht aus Lang- oder Kurzschädeln und ist nicht ihnen adäquat, sondern sie wächst aus der Tiefe der Volksseele, die in ihrer Besonderheit selbst wieder ein Ergebnis der Erziehung und Bildung durch die Geschichte des Volkes ist und nicht wegen der Verschiedenheit des Blutes, sondern wegen dieser ihrer geschichtlichen Bedingtheit wird es den Angehörigen fremder Nationen so schwer, ihre Wesenheit zu erfassen und in sie wirklich einzudringen. So wird es ja geradezu als eine Tat gefeiert, wenn es einem Fremden gelingt, die Regungen unserer Volksseele zu belauschen und sich in sie einzufühlen und werden auf der anderen Seite jene unglückseligen Zwiespältigkeiten der Armen begreiflich, deren Eltern verschiedenen Kulturkreisen angehören, die, vom einen zum andern pendelnd, die Eindrücke der beiden Nationen in ihre junge Seele aufnehmen müssen und keiner ganz anzugehören vermögen, wie jene Deutschfranzösin Annette Kolb, das beklagenswerte Geschöpf mit der »âme à deux patries«, die sich in Deutschland nach Frankreich sehnt, um sich in Paris dann nach der deutschen Heimat zu verzehren; die weiß, daß sie nicht zur inneren Einheit kommen kann, weil sie zwar nicht, um mit Heinrich Mann zu reden, »zwischen den Rassen«, aber zwischen den Nationen geboren ist. So mag auch der Gelehrte sein Leben lang eine fremde Kultur »durchaus studieren mit heißem Bemühn«, ohne sie doch in sein Inneres aufzunehmen: so wurden unsere Neuhumanisten keine Hellenen, trotz ihrer Begeisterung für die »Griechheit«, die eben doch nicht in ihnen selbst lebendig werden konnte, die nur ein Keim war für die Entfaltung ihres eigenen eigenartigen Lebens. Und so mögen wir auch jene unglücklichen Völker beklagen, die aus dem Heimatboden ihrer eigenen Kultur gerissen, in eine fremde Kulturwelt hineingeschleudert worden sind, in der sie doch nicht Wurzel zu fassen vermögen, oder wenigstens bis zur Gegenwart noch nicht zu fassen vermochten, weil an ihnen zu viel von dem heimischen Erdreich hängen geblieben ist, weil sie mit ihren Sitten, ihrer Sittlichkeit, ihrer Religion usw. und mit ihrer Sprache noch in der Vergangenheit stehen und ihre Erinnerung und ihre

Gefühle sie noch an diese binden, an jene glückliche Zeit, da sie eine Nation waren. Es sind die Opfer der Weltgeschichte, die Völker, die, so lebhaft sie vielleicht zum Teil das Aufgehen in einer neuen Kultur und in neuen Nationalitäten ersehnen, doch nicht stark genug sind, ihre Vergangenheit seelisch zu überwinden, ihre eigene Nationalität zu vergessen und ihre über die Welt zerstreuten Brüder als fremde zu betrachten. So liegt es im Wesen der Nation, daß niemand zwei Nationen ganz angehören kann. Es geschah aus einem durchaus richtigen Gefühl, wenn einige Jahre vor dem Weltkrieg Kaiser Wilhelm II. den »Bindestrich-Amerikanern« zurief, sie sollten entweder Deutsche oder Amerikaner, aber keine Deutsch-Amerikaner sein wollen. Wie Unvereinbares in dieser Synthese zusammengebunden war, das hat ja der Weltkrieg gezeigt, in dem diese Verbindung zersprungen ist.

III.

Wenn dies nun aber das Wesen der Nation ausmacht und wenn es die Herder, die Lessing und Schiller schon erfaßt hatten, bevor Fichte über sein gegenwärtiges Zeitalter nachzudenken begann — was bedeutet uns in diesem Zusammenhang Fichte? Mit dieser Frage kehre ich zu meinem Ausgangspunkt zurück. Ich habe diese Erörterung einschieben müssen, um ins klare Licht zu setzen, was Fichte gerade für diesen Begriff der Nation bedeutet und daß dieser Begriff überhaupt erst durch ihn, als Begriff nämlich, ermöglicht worden ist. Gewiß: daß die Nation ein Kulturzusammenhang sei, daß die Nationen Individuen seien, die sich ebenso wie die Menschen durch die Eigenart ihres Wesensinhalts voneinander unterscheiden, das hatte Herder schon vor ihm gesehen und in seinen »Stimmen der Völker«, seinen »Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit« und seinen »Briefen zur Beförderung der Humanität« zum Ausdruck gebracht; aber es war doch mehr gefühlsmäßig empfunden als bewußt erkannt; auch war ihm die Individualität der Völker noch nicht die lebendige Totalität der Person, nicht »Substanz«, sondern mehr eine Summe verschiedener »Akzidentien« der in der Nation vereinigten Menschen[1]), als die naturhafte Einheit des Geistes in ihrer Irrationalität und die Nationalität dieser Menschen nur ein Durchgangspunkt auf dem Wege zur Menschheit, den es zu überwinden galt. Das gerade ist bei Fichte anders geworden und damit ist er zum Begründer der Theorie von der Nation und zugleich

1) Vgl. Meinecke S. 32 f.

einer ganz neuen Geschichtsphilosophie geworden. Und so bedeutet Fichte recht eigentlich die Ablösung des deutschen Denkens von der Aufklärung. So mächtig auch Kant aus der Aufklärung herausstrebt — seine theoretischen Voraussetzungen stammen doch aus ihr wie seine Probleme, wenn auch die Wendung, die er diesen gibt, aus der Gedankenwelt der Aufklärung hinausführt; erst in Fichte hat die deutsche Philosophie den entscheidenden Schritt getan. War die Geschichtsphilosophie Kants und Herders noch wesentlich wie die der Franzosen der Aufklärungszeit als naiver Naturalismus zu bezeichnen, so vollzieht sich bei Fichte und zwar gerade in den »Grundzügen«, die Wendung zu einer ausgesprochen idealistischen Geschichtsauffassung und diese Wendung führt im Endergebnis zur Entdeckung der Nation. Diese Entdeckung aber konnte Fichte nur machen auf Grund seiner eigenartigen Stellungnahme zum Erkenntnisproblem, mit der er weit über Kant hinausgeht [1]). Kant hat das uralte Problem, wie Subjekt und Objekt in Beziehung zu setzen seien, in neuer und überraschender Weise dadurch gelöst, daß er das Subjekt mit seinen Kategorien in das Objekt einbezieht und dadurch wieder das Objekt in das Subjekt zurückverlegt, so daß der Gegenstand nicht als dem Subjekt gegeben, sondern als von ihm hervorgebracht zu denken ist. Das Subjekt aber, das für Kant dabei in Frage kommt, ist, wie schon nach seinen geschichtlichen Zusammenhängen nicht zu bezweifeln ist, das empirische Ich, und das Bewußtsein, auch wo es als »unser Bewußtsein«, als »Bewußtsein überhaupt« auftritt, das Bewußtsein des Menschen [2]). Dieses Ich,

1) Vgl. dazu nunmehr R. Kroner, Von Kant bis Hegel I 1921.

2) Daß »der Verstand« und »unser Verstand« bei Kant der Verstand des philosophierenden empirischen Subjekts und der Menschheit als Gattung ist, wird kaum eines Beweises bedürfen; ebensowenig kann ein Zweifel darüber bestehen, daß der »reine Verstand« der K. d. r. V. (Kehrbach S. 86 und von da an öfter) kein überpersönlicher Begriff, sondern nur der auf sich selbst reflektierte menschliche Verstand ist, wie sich schon aus dem Begriff des »Reinen« bei Kant ergibt (vgl. die »Erkenntnisquelle unseres Gemütes« ebendort S. 134, den »Verstand als Vermögen der Regeln« S. 134, als »Gesetzgebung für die Natur« S. 135, als »Gesetz der synthetischen Einheit aller Erscheinungen« u. a. m.). Der »höchste Verstand« aber der K. d. U. (Kehrbach S. 379) ist eben nicht »unser Verstand«, sondern im Gegensatz zu diesem »diskursiven« ein wesentlich »intuitiver« Verstand (vgl. Kehrbach S. 293, 294 f.); ein »nicht diskursiver« (S. 294), »anschauender« (ebenda), ein »anderer«, »urbildlicher« Verstand (S. 295); es ist der »intellectus archetypus« der K. d. r. V. (S. 521, 537 Kehrbach), der Verstand einer »höchsten Intelligenz« (ebenda), die nicht wie die unsrige empirische Tatsache, sondern »bloße Idee« ist — und an diesem intuitiven Verstand können wir daher jedenfalls nicht in dem Sinne teilhaben, wie bei Fichte oder Hegel an »der Vernunft«. So mündet in der Tat die Metaphysik Kants in das »Als Ob«. Aber freilich drängt

der Mensch und die Menschheit als Gattung sind die Pole, zwischen denen die Gedanken Kants hin- und herspielen; »unser Bewußtsein« ein bloßer Gattungsbegriff, der nicht begriffen werden soll, sondern vorausgesetzt wird. Das ändert sich bei Fichte. Bei ihm tritt dem Ich das Du gegenüber und zwar als ein der Deduktion bedürftiger Gegenstand [1]), es wird die Frage gestellt, wie das Du und das Wir möglich wird, wie das Ich der unmittelbaren Anschauung seiner selbst zum Bewußtsein des Du und des Wir gelangt [2]). Bei Fichte wird ferner der kantische Begriff des Dings an sich als der letzte Rest einer vorkritischen Metaphysik aufgegeben [3]) und die Welt restlos als die freie, schöpferische Tat des Ich begriffen, womit zugleich dieses Ich selbst begriffen wird als der Urgrund der Dinge,

---

schon sie selbst über diese Grenze der bloßen verstandesmäßigen Bedachtsamkeit hinaus: das zeigt sich vor allem in der Lehre vom Gemeinsinn in der K. d. U. § 40 (Kehrbach S. 156 ff.), als eines »gemeinschaftlichen Sinnes«, der zwar auch zunächst als bloße Idee aufgefaßt wird (S. 157). Deshalb wird die »Geschicklichkeit der Menschen, sich ihre Gedanken mitzuteilen«, für Kant zu einem Problem, das er auf sehr eigentümliche, psychologisch-analytische Weise zu bewältigen sucht, aber nicht zu bewältigen vermag (S. 156, 158 f.); — dann aber doch zur Substanz zum »Uebersinnlichen Substrat der Menschheit« (S. 214 f.), aus dem allein das ästhetische Urteil seine objektive Gültigkeit erlangt. Dieses Uebersinnliche ist Idee, insofern es nur gedacht werden kann; aber es ist mehr als ein bloßes Problem, insofern es dadurch seine Begründung erhält, daß auf andere Weise, als durch seine Annahme »der Anspruch des Geschmacksurteils auf allgemeine Gültigkeit nicht zu retten wäre« (K. d. U. S. 214 Kehrbach). So sieht sich Kant »wider Willen« genötigt, »über das Sinnliche hinauszusehen und im Uebersinnlichen den Vereinigungspunkt aller unserer Vermögen a priori zu suchen«: weil »kein anderer Ausweg übrig bleibt, die Vernunft mit sich selbst einstimmig zu machen« (S. 216). Diese Stelle ist, wie auch Kroner a. a. O. S. 263 ff. erkennt, die Schwelle, über die der Weg von der kritischen Philosophie zur Metaphysik führt. Denn ist einmal dieser Punkt erreicht, so ist es einerlei, ob man die Idee des Uebersinnlichen als Substanz oder diese Substanz als Idee bezeichnet; das νοεῖσθαι μέν, ὁρᾶσθαι δ' οὔ bleibt wahr, aber das νοεῖσθαι nichtsdestoweniger eine Notwendigkeit. Aber Kant hat diesen Schritt über die selbstgezogene Grenze nicht getan; und so ist ihm »unser Verstand« eben ein bloßer Kollektivverstand der einzelnen geblieben. — Vgl. auch Bauch, Imm. Kant (1917) S. 263 ff., 461 ff.

1) Vgl. die »Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre« (W. III) S. 85 ff.; aber auch schon die »Grundlage des Naturrechts« (W. II) S. 12 f.; auch die »Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters« (W. IV) S. 417 f., 449, 526.

2) Vgl. vor allem die Zweite Einleitung S. 85 f. und Fichtes Polemik gegen diejenigen, welche »unter dem Ich nichts denken, als ihre liebe Person«.

3) Schon in der Kritik des Aenesidemus (W. I) S. 142 ff., 147; dann in der Grundlage der ges. Wissenschaftslehre (W. I) S. 472 ff. Vgl. aber auch die erste Einleitung in die WL. (W. III) S. 11 ff.; die zweite Einleitung S. 65 f.; die Wissenschaftslehre von 1804 (W. IV) S. 173 ff.

womit es aber auch herausgehoben wird aus der Sphäre des Empirischen, des subjektiven Daseins und Bewußtseins, so daß das empirische Ich geradezu als eine Setzung jenes Ich erscheint, wie das Du und das Wir und die ganze Welt der Objekte [1]). Dieses empirische Ich ist ja Ich nur insofern, als es Teil hat an jenem Ich an sich [2]), dem absoluten Ich, das ich in meiner Selbstbesinnung, durch intellektuelle Anschauung erfasse [3]) und das Du ist Du nur unter derselben Voraussetzung, und auf dieser Teilhaberschaft beruht »unser Bewußtsein«, beruht es, daß es überhaupt eine Menschheit und eine Menschheitsvernunft gibt und daß menschlicher Erkenntnis und menschlichem Wollen Objektivität zukommt. Dieses Ich erschafft sich seine Welt, die Welt schlechthin, die in dem subjektiven Bewußtsein in die Erscheinung tritt. Damit haben die Grundbegriffe der kritischen Philosophie eine bedeutungsvolle Wandlung erfahren, die sich sogleich auch für den Begriff der Nation erheblich erweist. Während bei Kant die Menschheit, der Staat und sonstige Personenmehrheiten bloße Kollektivbegriffe von einzelnen empirischen Ichen sind, die selbständig nebeneinander stehen und wobei über das Recht, sie so zu verbinden, nicht weiter nachgedacht wird, wird hier das empirische Ich zurückgeführt auf das absolute Ich, das ebenso in dem Du und dem Wir erscheint und diese Zusammenfassung in dem Allgemeinbegriff erst ermöglicht; dieses absolute Ich, die reine Aktualität des schöpferischen Gedankens, durchflutet die Welt und manifestiert sich in jedem Ich in besonderer Weise. Diese Bedeutung hat Fichtes Satz, daß ohne das Du das Ich überhaupt nicht denkbar ist [4]). Und so wird die Menschheit und zwar a priori, als ein großer, geistiger Zusammenhang begriffen: »Das Wissen spaltet sich im Selbstbewußtsein notwendig in ein Bewußtsein mannigfaltiger Individuen und Personen« [5]); »das eine und ewige Denken, in dem alle Individuen nur Gedachtes sind« [6]), »das reine Ich wird in einer geschlossenen Anzahl wiederholt« [7]).

Von dieser erkenntnistheoretischen Grundlage aus gelangt der Philosoph, wenn auch nur sehr allmählich, zu seinem Begriff der Nation. Sehr allmählich. Denn zu Beginn seiner politisch-geschichts-

1) Vgl. die »Grundzüge des gegenw. Zeitalters« (W. IV) S. 526; die Grundlage des Naturrechts (W. II) S. 44.

2) Vgl. die Wissenschaftslehre von 1801 (W. IV) S. 147 f.

3) Vgl. die zweite Einleitung in die WL. (W. III) S. 47 ff.

4) Ebenda S. 60; vgl. auch das System der Sittenlehre (II) S. 615 ff.

5) Grundzüge S. 525.

6) Ebenda S. 426.

7) WL. von 1801 S. 148.

philosophischen Tätigkeit steckt er noch ganz in den Anschauungen der Aufklärung: sein »Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution«[1]), in dem er das Recht auf Revolution zu begründen sucht, wurzelt noch ganz in der Aufklärung und arbeitet durchaus mit den ihr geläufigen Vorstellungen: Individuum, Menschheit, Staat, Gesellschaftsvertrag; die Kultur, die als der Endzweck der Geschichte aufgefaßt wird, ist Menschheitskultur und daher individualitätslos; das Individuum führt seinen Namen noch mit Unrecht, es ist völlig ohne Individualität[2]), Verfassungen werden gemacht und können geändert werden und der Staat kann, wie er auf einem Vertrag der einzelnen beruht, auch von den einzelnen gekündigt werden. Wenn nun bereits in der Wissenschaftslehre von 1795 das Individuum als Erscheinung der einen Vernunft, des absoluten Ich, gedacht wird, was kein Gedanke mehr aus dem Bereich der Aufklärung ist, so bleibt doch im übrigen die Begriffswelt der Aufklärung für Fichte bedeutsam und in manchen Beziehungen ist er nie aus ihrem Bereich herausgekommen, so was Republik und Demokratie und die Entwicklung der Individuen zur Gleichheit betrifft, ihre Erziehung zum freien Menschentum, das den Staat überflüssig machen soll[3]). Und so erkennen auch die »Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters« zwar die überindividuelle Vernunft ausdrücklich an, aber sie bleiben doch im Gegensatz von Individuum und Menschheit befangen; sie kennen nur die Menschheit und die Menschheitsvernunft, die immer dieselbe ist[4]), nur eine Menschheitskultur, die von Volk zu Volk wandert und ohne indivi-

---

1) Sämtliche Werke Bd. VI S. 39 ff. Zuerst anonym erschienen 1793/95. Es ist zu bedauern, daß die Ausgabe von Medicus diese für die Entwicklungsgeschichte Fichtes und seine Stellung zur Aufklärung ungemein interessante Schrift nicht aufgenommen hat. Eine nachträgliche Sonderausgabe, wie die der »Patriotischen Dialogen«, die Hans Schulz, und der »Zurückforderung der Denkfreiheit«, die Reinhold Strecker besorgt hat, wäre sehr zu wünschen.

2) Und vor allem soll dieses seinen Mitindividuen zwar nicht gleiche, aber doch ganz abstrakte »Individuum« durch die Kultur nicht etwa differenziert, sondern erst recht ihnen gleichgemacht werden, ein Gedanke, dem Fichte merkwürdigerweise lange genug treu geblieben ist. Vgl. z. B. die »Bestimmung des Gelehrten« (W. I) S. 242 ff.; die zweite Einleitung in die WL. (W. III) S. 99 ff.; die »Grundzüge« (W. IV) S. 417 ff. Eine andere Auffassung vom Individuum findet sich erst in den Vorträgen über »Das Wesen des Gelehrten« (W. V) S. 11 f., 38 ff., und über die »Errichtung des Vernunftreiches« (W. VI) S. 501 ff.

3) Vgl. Werke I S. 233 ff. (Bestimmung des Gelehrten); IV S. 540 f., 601 f., 614 (Grundzüge des gegenw. Zeitalters); VI S. 553 (Alte Welt); S. 567 (Neue Welt); S. 624 (ebenda).

4) »Ein Leben der Gattung« S. 414, 458.

duellen Charakter ist [1]), einen Vernunftzweck der menschlichen Gattung und die Förderung an den einzelnen, sich als ihren Vertreter zu denken [2]), so daß das Leben der Gattung als das einzig wahre Leben betrachtet wird und das Individuum eigentlich gar nicht existiert und »nichts gilt« [3]). Freilich wird dieses Leben der Gattung nicht naturalistisch, sondern idealistisch aufgefaßt und auch eine idealistische Ethik gelehrt [4]), aber die Grundlage auch dieser ganzen Erörterung stammt ausschließlich aus der Aufklärung; vor allem der Gegensatz von Individuum und Gattung und die geschichtliche Erörterung, die nur mit ihren allgemeinen Typen und Begriffen operiert. Es ist ein Idealismus, dem noch die Eierschalen der Aufklärung anhängen. Auch der Staat und seine Bürger sind noch die der Aufklärung: blutleere Abstraktionen [5]); Kunst, Recht, Religion sind noch allgemeine Menschheitswerte und die Nation spielt noch keine Rolle; selbst die große Tat der Reformation wird nur in ihrer Bedeutung für die Menschheit, nicht in ihrem nationalen Zusammenhang gewürdigt [6]). Und wenn sich am Schluß dieser Vorträge ein erstes schwaches Aufleuchten des Nationsbegriffes findet, wenn von den Griechen die Rede ist, die sich durch bestimmte gemeinsame Ansichten über Bürger und Staat, durch gemeinsame Sprache, Feste und Orakel zur Nation konstituieren [7]), so ist doch diese Nation nur die geschichtliche Trägerin »eines einzigen Reiches der Kultur« [8]). Daß die Kultur national verschieden gestaltet ist, und daß darin die Individualität gerade der Nation beruht, davon weiß der Fichte von 1805 noch nichts.

IV.

Das ändert sich in sehr merkwürdiger Weise mit den Reden an die deutsche Nation, die Fichte selbst als eine Fortsetzung dieser Betrachtungen bezeichnet, die aber in gewissem Sinne noch als eine Ueberwindung des darin eingenommenen Standpunkts betrachtet werden müssen. Denn auch wenn wir die religiöse Stimmung berücksichtigen, die die »Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters« atmen, indem sie seine Gegenwart als den Zustand der vollendeten Sündhaftigkeit schildern, der in dem »Fürsichsein« des Individuums,

---

1) S. 414. 2) S. 429. 3) S. 431 f.
4) Vgl. S. 435. 5) S. 477.
6) S. 495. Ganz anders in den »Reden an die deutsche Nation«, vgl. V S. 458 ff., 498.
7) S. 575 ff. 8) S. 575.

in der reinen Verstandesmäßigkeit des sich auf sich selbst stellenden einzelnen, in dem Mangel jedes Bewußtseins von seiner Bedingtheit und Abhängigkeit von der Menschheit und durch sie von der Gottheit besteht, so daß dabei für Fichte ungefähr ebensowenig wie für Lessing in seiner »Erziehung des Menschengeschlechts« eine unmittelbare Veranlassung bestand, auf die Nation und ihre Beziehung zur Menschheit einzugehen, so ist doch eben dabei, wie gesagt, nur das Begriffsmaterial der Aufklärung verwendet. Die dabei vorausgesetzte Metaphysik ist zwar die der Wissenschaftslehre — das empirische Ich als die Tat des absoluten Ich und der Zustand der vollendeten Sündhaftigkeit, der darin geschildert wird, läßt sich mit Fichte selbst [1]) als der der Aufklärung bezeichnen: aber in seiner Menschheit tritt uns eben doch nur der Begriff der Aufklärung gegenüber, die Menschheit im Sinn der Humanitätsphilosophie, und das Vaterland, das hier in Frage kommt, ist nicht die unser Gemüt bewegende Heimat eines individuellen Volkes, nicht Strom und Wald, Berg und Tal und Stadt und Burg, sondern dieses Vaterland heißt Europa und liegt nicht auf dieser Welt, sondern ist eine Idee, oder besser gesagt, eine Abstraktion [2]). Das Besondere dieser Geschichtsphilosophie liegt also nicht im Material ihrer Gedanken, sondern in ihrer Tendenz, in der entschiedenen Wendung zum Idealismus. Fichte geht hier bewußt darauf aus, die Geschichte als einen Ideenzusammenhang zu deuten, ihren Gang zurückzuführen auf die Vernunft als das in der Geschichte wirksame Prinzip; die Geschichte wird begriffen als ein dialektischer Prozeß [3]), in dem die Menschheit aus der unbewußten Einheit mit dem Absoluten, aus dem Zustand der Unschuld, über den der Sündhaftigkeit oder der Aufhebung dieser Einheit zurückgeführt wird zur bewußten Einheit des einzelnen mit der Menschheit und der Gottheit [4]); diese Geschichtsphilosophie wird nur durch seine Metaphysik ermöglicht; sie läßt die Geschichtsphilosophie Kants und Herders weit hinter sich und ist hoch erhaben über den Naturalismus der französischen Aufklärung, aus dem später der Positivismus eines Comte hervorgegangen ist. Hier bricht die Erkenntnis an, daß Geschichte ohne Ideen nicht möglich ist, daß Geschichte die Wirklichkeit des Geistes in der Welt bedeutet und daß, was man so gemeinhin Geschichte nennt, im Grunde

1) Reden (W. V) S. 434.
2) Grundzüge (W. IV) S. 606.
3) Ebenda S. 405/6.
4) Ebenda S. 406: »Die Rückkehr zu seinem Ursprunge.«

nichts anderes ist als ein Material, das erst durchgeistigt werden muß, um Geschichte zu werden [1]).

In welchem Verhältnis stehen nun zu dieser Geschichtsphilosophie die Reden an die deutsche Nation? Man hat früher, um mit Meinecke zu reden [2]), die große Sinneswandlung angestaunt, die darin zum Ausdruck kam und die man sich erklärte aus dem Drang der Not und der Schule der Erfahrung [3]); man hat später gemeint, der Sprung sei nicht gar so groß und der Nationalismus von 1807 hänge eng mit dem Weltbürgertum von 1805 zusammen [4]). Und gewiß hat Fichte nie daran gedacht, seine Idee der Menschheit, die ihn mit der Humanitätsphilosophie der Aufklärung verbindet, über Bord zu werfen und ein Nationalist etwa im Sinn der heutigen positivistischen Historiker zu werden, für die die Nationen ebenso lediglich für sich sind, wie es in der Welt der Aufklärung die Individuen waren [5]). Das hätte er um so weniger gekonnt, als diese Idee der Menschheit gerade in seiner Wissenschaftslehre erst ihre metaphysische Begründung erhalten hatte und als diese Metaphysik natürlich auch den Reden an die Nation zugrunde liegt. Aber das wirklich Neue dieser Reden besteht eben darin, daß sich nun zwischen den einzelnen und die Menschheit die Nation einschiebt, die er als das Mittelglied zwischen diesen beiden Polen der Geschichte entdeckt hat. Und ist dies das Neue gegenüber seinen »Grundzügen«, so ist sein Begriff der Nation zugleich etwas durchaus Neues im Vergleich mit dem Begriff der Nation in der Geschichtsphilosophie vor ihm; denn diese Nation war, wie wir gesehen haben, ein bloßer Inbegriff von Akzidentien, die zu dem schattenhaften Begriff des Individuums der Aufklärung hinzukamen und genau so abstrakt waren wie dieses selbst; hier aber ist die Nation in den lebendigen Fluß der Geschichte hineingezogen, ist ein wesentliches Glied in dem dialektischen Prozeß geworden, als den Fichte immer noch die Geschichte begreift. Wie die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, so sind auch die Reden an die Nation eine ergreifende Predigt, aber mit anderem Text: denn es handelt sich darum, den Deutschen

1) Vgl. die Grundzüge S. 523 ff., 525/26; Von der Errichtung des Vernunftreiches (W. VI) S. 506 ff., 517 ff.; Reden (W. V) S. 375: »Wer es einmal unternommen hat, seine Zeit zu deuten«.

2) Weltbürgertum und Nationalstaat (3. Aufl.) S. 94.

3) Zeller, Vorträge und Abh. I² S. 184; Lasson, Fichte im Verhältnis zu Staat und Kirche (1863) S. 200.

4) K. Fischer, Fichte, 3. Aufl. S. 627; Windelband, Fichtes Idee des deutschen Staates S. 11.

5) Dies zu Meinecke a. a. O. S. 95 f.

begreiflich zu machen, daß sie nur durch die Nation zur Menschheit gelangen können, daß sie die Nation suchen müssen, um die Menschheit zu finden und daß sie gerade, weil sie von allen Völkern der Kulturwelt, d. h. Europas, allein als Nation, als ein Volk mit einer eigenen, aus der Ursprünglichkeit seines Wesens hervorgewachsenen Kultur zu betrachten sind, auch allein diese Hoffnung haben, zur Menschheit durch die Nation zu gelangen. So findet Fichte in der Nation die Verbindung zwischen der Menschheit und dem Menschen; sie ist nicht mehr, wie bei Herder und den anderen ein Durchgangspunkt, ein Zustand, der überwunden werden muß, sondern sie i s t die Wirklichkeit der Menschheit in der geschichtlichen Welt und damit hängt es zusammen, daß Fichte nun auch ein neues Vaterland entdeckt; es heißt nicht mehr Europa, sondern jetzt tritt die Erdscholle, tritt Fluß und Berg in ihre Rechte [1]), von denen noch der Fichte der »Grundzüge« seine Menschen wegführen wollte in das Reich der Idee [2]). Auch dem Staat wird jetzt eine neue Rolle zugewiesen: er ist nicht mehr die abstrakte Maschine der Aufklärungszeit; er hat nicht mehr die ausschließliche Aufgabe, seine Bürger zur Freiheit zu zwingen und dadurch zur Menschheit zu führen, sondern er erscheint jetzt als eine der vielfältigen Seiten der Nation, er muß sich zu den anderen Seiten der Kultur eines Volkes gesellen, damit ein Ganzes, eben die Nation, daraus werde [3]), wenn er auch diese Einheit von Nation und Staat noch nicht zu Ende zu denken vermochte, diese Aufgabe vielmehr einem Hegel überlassen mußte.

Damit erhält die Nation aber nicht nur ihre geschichtsphilosophische Stelle angewiesen, sondern sie erfährt auch eine eigenartige Belebung und Bereicherung im Vergleich mit den Nationsbegriffen der Aufklärung [4]). Es geht damit, ungefähr wie mit dem Begriff des I n d i v i d u u m s, das ja auch seine Geschichte hat, dessen Wesen aber erst von der Romantik mit klarem Bewußtsein erfaßt wird. In seinen Reden ist es Fichte gelungen, die Nation als eine unzerstörbare Wesenheit zu begreifen, hat er erkannt, daß nur i n d e r N a t i o n die Idee der Menschheit verwirklicht werden kann.

So handelt es sich für ihn in den Reden darum, den Deutschen diesen Begriff von Nation einzupflanzen und ihnen ins Bewußtsein

1) Reden (W. V) S. 488 ff.
2) Oben S. 304 N. 2.
3) Vgl. die VII. Rede, S. 473 ff., und die VIII. Rede, bes. S. 502 f.
4) Vgl. L a s k, Fichtes Idealismus und die Geschichte S. 113.

zu rufen, was sie als Nation für die Menschheit und ihre Geschichte bedeuten. Aus diesem Begriff, aus der Einsicht in das Wesen und die geschichtliche Aufgabe der Nation müssen sie zur Erhebung über ihren politischen Zustand und zur inneren Befreiung kommen, damit dereinst die äußere Freiheit nachfolgen kann. Und wieder ist es Fichtes Metaphysik, die dabei die Grundlage bildet: das Ich als die schöpferische Tat, das empirische Ich, das Du und das Wir als seine Erscheinungsformen, und die Nation als das geistige Band, das sie alle zur Einheit führt. Nicht an den Naturtrieb, nicht an den Instinkt des vulgären Patriotismus appelliert der Denker, sondern an die Einsicht seiner Zuhörer und seines Volkes; es sind auch nicht Erwägungen der Klugheit, wie sie ein Politiker anstellen würde, sondern es ist die spekulative Vernunft, die sich an die Vernunft seiner Zuhörer wendet, um ihnen das Bewußtsein von der Vernunftnotwendigkeit seiner Lehre zu erwecken, die infolgedessen mit der Wucht des kategorischen Imperativs ihnen gegenübertritt. Und das ist das Unvergängliche an diesen Reden, die, wenn sie auch aus der augenblicklichen Lage entstanden sind, doch als eine Offenbarung der ewigen Vernunft, als eine zeitlose Wahrheit gelten wollen. Diesen Zusammenhang mit der Wissenschaftslehre gilt es festzuhalten; nur von ihm aus wird der Sinn der Reden erfaßbar, die nicht fortreißen, sondern überzeugen wollen, wenn sie gleich fortreißen; und weiter müssen wir uns bewußt bleiben, daß diese theoretische Philosophie Fichtes nur um seiner praktischen Philosophie willen besteht, daß Fichte der Theoretiker durchaus dem Ethiker Fichte untergeordnet ist, der mit dem Primat der praktischen Vernunft Ernst gemacht hat. So kann es für ihn nicht anders sein: aus der Einsicht in die theoretischen Grundlagen, in das Wesen des Ich muß der richtige Wille hervorgehen; und so führt seine Erkenntnis vom Wesen der Nation zur nationalen Tat.

Es wäre eine reizvolle Aufgabe, nach Darlegung dieser Zusammenhänge den Leser durch diese Reden hindurchzuführen, diese Zusammenhänge aus den Reden zu begründen und diese aus jenen verständlich zu machen. Das muß ich mir leider versagen. Es muß genügen, einige Lichter auf die Reden zu werfen, um sie dem Leser näher zu bringen. Gar mancherlei in ihnen mutet uns seltsam und geradezu unmöglich an: die Methode seiner Nationalerziehung erscheint uns zum großen Teil als graue Theorie und über seine Meinung, daß die Germanen das »Urvolk Europas« seien, das im Grunde ganz allein beanspruchen könne, sich eine Nation zu nennen und eine Nation in seinem idealen Sinn zu werden, haben

vor allem die Historiker weidlich die Köpfe geschüttelt [1]). Aber doch erweist sich der Gedanke der nationalen Erziehung überhaupt als richtig und fruchtbar, die Erweckung des Volkes nämlich zur Einsicht, aus der alles andere mit Notwendigkeit folgen muß, und hat auch die Lehre von den Deutschen als dem Urvolk [2]) ihren guten Sinn [3]). Man muß nur bedenken, daß Europa für Fichte ein engerer Begriff ist, als wir ihn heute mit diesem Namen verbinden und daß es sich für ihn vor allem um den Gegensatz von Deutschland und Frankreich handelte. Der Kampf zwischen diesen beiden Völkern erschien ihm als ein Kampf zwischen Germanentum und Romenentum; Frankreich als der typische Vertreter der Welt, die auf den Trümmern der Antike dadurch entstanden war, daß germanische Stämme ihre Heimat verlassen und ihre lebendige Sprache und Kultur preisgegeben hatten, um die erstarrte Sprache und Kultur der besiegten Römer anzunehmen [4]). Von seiner Auffassung vom Wesen der Nation aus, die er in der Entwicklung einer, auf gewisse natürliche Bedingungen zurückgehenden eigenartigen und lebendigen Geistigkeit erblickt, die für ihn die Seele und das Lebensprinzip eines Volkes ist, von dieser Auffassung aus konnte er dazu kommen, in diesem Vorgang den Tod einer wirklichen Kultur und einer lebendigen Nation zu erblicken und es ist insofern begreiflich, daß er kein Auge dafür hatte, daß es auch in der Geschichte keinen Tod gibt, der nicht den Keim neuen Lebens in sich trüge. Es ist schließlich doch nicht schlecht gesehen, wenn in der Tatsache, daß diese Germanenstämme eine nicht aus ihrem Geiste erwachsene

1) Vgl. Fester, Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie S. 147 ff.; Treitschke, Fichte und die nationale Idee S. 260; Meinecke, Preußen und Deutschland S. 137 f.; Medicus, Fichte, 13 Vorlesungen S. 138 ff. u. a. m.

2) Vgl. die VII. Rede S. 470 ff.

3) Meinecke, Weltbürgertum S. 54 ff., weist darauf hin, daß der Gedanke von der Vorzüglichkeit der Deutschen und ihrer besonderen geschichtlichen Aufgabe das gebildete Deutschland des ausgehenden 18. Jahrhunderts beherrschte; vgl. vor allem W. v. Humboldt daselbst S. 54 N. 4 und Schillers Fragment »Deutsche Größe«, daselbst S. 55 f. Vgl. dazu Fichtes Reden S. 422 ff., wo bei ihm zum erstenmal der Gedanke auftritt, daß die deutsche Nation durch eine besondere Vorzüglichkeit von anderen Nationen unterschieden sei und darum eine besondere, in ihrem Wesen begründete und aus ihrer Vergangenheit erkennbare Aufgabe in der Geschichte der Menschheit habe. Diese Individualität des Deutschen wird dann im weiteren Fortgang der Untersuchung begründet und in Beziehung gesetzt zu dem Mittelpunkt der Fichteschen Metaphysik, zu seiner Lehre vom Ich und vom Du; von der überindividuellen Vernunft, die in den einzelnen nur in die Erscheinung tritt. Und dadurch wird jener vulgären Ansicht eine objektive Grundlage gegeben.

4) S. 436 ff.

fremde Sprache von abgeschlossener Entwicklung angenommen und sich in ihrer blühenden Jugendkraft einer aus fremder Volksseele entstandenen und zudem bereits abgestorbenen Kultur unterworfen haben, Fichte die Ursache für die eigentümliche geistige Beschaffenheit der Romanen und vor allem der Franzosen sieht, die so wesentlich »akademisch« ist, die uns heute noch als etwas Unlebendiges, Lateinisches auffällt, was vor allem darin in die Erscheinung tritt, daß der Sprache die naive Ursprünglichkeit fehlt, daß die unteren Schichten diese Sprache nur unvollkommen beherrschen und zum Teil nicht verstehen und infolgedessen an dem geistigen Leben der Nation, die sich einer fremden Sprache bedienen muß, kaum teilzuhaben vermögen, sowie daß dieses ganze Leben von einer gewissen nüchternen Verstandesmäßigkeit beherrscht wird, die sich von der jugendfrischen Lebendigkeit des deutschen Geistes nicht zu ihrem Vorteil unterscheidet. Man spricht heutzutage viel von dem Gegensatz von Kultur und Zivilisation [1]); es ist sehr bezeichnend, daß die romanischen Völker im Grunde nur die letztere kennen, wie auch ihre Sprachen kein Wort für den Begriff der ersteren haben. Und es ist ferner charakteristisch, daß uns die Franzosen den Vorwurf gemacht haben, wir hätten keine Zivilisation; darin spricht sich eine Ahnung von der Gegensätzlichkeit der geistigen Verfassungen der beiden Völker aus, die uns nicht unerfreulich zu sein braucht; mögen wir immerhin wenig Zivilisation haben, wenn wir nur recht viel lebendige Kultur besitzen. Diesen Gegensatz aber, der sich wenig später in dem Unterschied des deutschen Neuhumanismus mit seiner Neuentdeckung der griechischen Antike von dem lateinischen Klassizismus der Franzosen äußern sollte, hat Fichte bei seiner Erörterung über das Urvolk und die Romanen im Auge [2]). Und so ist es denn auch begreiflich, daß Fichte von seinem Urvolk erwartet, es würde, wenn es erst zum Bewußtsein

1) Vgl. z. B. Toennies, Gesellschaft und Gemeinschaft S. 293 ff.; Th. Mann, Betrachtungen eines Unpolitischen S. XXXIII ff. 14 ff. und passim; und zum Kulturbegriff vor allem Kant, K. d. U. § 83, und Fichte, Beitrag zur Berichtigung der Urteile über die franz. Revolution I S. 73; die Bestimmung des Menschen (W. III) S. 363 ff.; Grundzüge S. 436 ff., 527 ff. und öfter; Reden VI S. 451 ff.; Münch, F., Kultur und Recht 1918 und meine Ausführungen dazu, krit. Vierteljahrschrift 1922.

2) Sehr charakteristisch sind in dieser Beziehung die Ausführungen Fichtes über das Verhältnis des Urvolks und der Romanen zu der antiken Bildung in der V. Rede S. 448 ff., die in der Sache auf den Gegensatz des deutschen Neuhumanismus und des französischen Klassizismus hinauslaufen, wozu auch mein Vortrag über »Das Gymnasium und die deutsche Kultur« (Teubners Neue Jahrbücher 46. Bd. Heft 9, 1920) S. 262 ff. zu vergleichen wäre.

seiner selbst, d. h. seiner geschichtlichen Eigenart gekommen sei, diese seine Eigenart bewußt und um so voller entfalten, sich so das Selbstgefühl des gereiften Mannes erwerben, aus diesem unerschöpflichen, weil lebendigen Born die anderen Völker befruchten und so dem Ziel aller Menschengeschichte näher kommen, der Menschheit. Aber dazu muß dieses Urvolk eben auch zu diesem Bewußtsein kommen, das ihm im Zustand der vollendeten Sündhaftigkeit, der Aufklärung und Verstandesmäßigkeit, in der jeder nur sich kennt und nichts mehr von Gemeinschaft weiß, verloren gegangen ist. So wird es ihm begreiflich, daß es mit der alten Ordnung ein Ende nehmen mußte, und so scheint es ihm notwendig, daß diese Zeit der Selbstsucht umschlage in ihr Gegenteil, damit sich die gesunkene Nation »aufrichte zu einem neuen Leben«[1]). Liegt der Grund des Zusammenbruchs der alten Ordnung darin, daß sich in ihr die Teilnahme des einzelnen am Ganzen ausschließlich gründete auf die verstandesmäßige Berechnung des eigenen Vorteils, die zur Zerstörung des Ganzen führen mußte, sobald die Rechnung nicht mehr zu stimmen schien, so gilt es, die neue Ordnung auf eine ganz neue Gesinnung zu gründen, die ihm ausschließlich seine Wissenschaftslehre und seine Ethik ermöglichte. Es ist der Staat der Aufklärung, des Contrat social, über den Fichte hier zu Gericht sitzt, der sich nur auf das wohlverstandene Interesse der einzelnen gründet und durchaus auf dem Fürsichsein der einzelnen beruht; aus diesem Geist der Selbstsucht, aus den »sinnlichen Antrieben von Furcht und Hoffnung«, von Schaden und Vorteil, kann die Rettung nicht kommen und deshalb verweist Fichte auf »den geistigen Antrieb der sittlichen Billigung und Mißbilligung«, der »über den sinnlichen Antrieb des Egoismus hinausliegt«, auf das »Reinlichkeitsbedürfnis des inneren geistigen Auges«, das den Anblick eines unwürdigen und ehrlosen Daseins nicht erträgt, das ein durchaus andersartiges Verhältnis des einzelnen zum Ganzen erfaßt, das Ich als lebendiges Glied des Ganzen denkt, so daß die Angelegenheit der Nation zu einer Angelegenheit seines erweiterten Selbst wird, das »nur als ein Teil des Ganzen sich fühlt und nur im gefälligen Ganzen sich ertragen kann«, und so ist die Aufgabe und das einzige Mittel der Erhebung, das Volk zu einem solchen »denkenden Auge« heranzubilden[2]). —

Ist es gleich zur Durchführung seiner nationalpädagogischen Idee nicht gekommen und konnte es wegen ihres rein theoretischen Charakters nicht dazu kommen, so müssen wir doch heute mehr

1) I. Rede S. 383. 2) Ebenda S. 384 ff.

denn je davon durchdrungen sein, daß das deutsche Volk einer nationalen Erziehung bedarf, um sich durch einen Neubau seines innersten Wesens vor dem Untergang zu bewahren. Und nicht nur der Grundgedanke dieses wunderbaren Werkes ist richtig und unsterblich; auch so manches der ehernen Worte, die Fichte den Deutschen seines Zeitalters mit der Macht seiner wissenschaftlichen Ueberzeugung einzuhämmern sucht, klingt in unsern Ohren wieder, als wären sie für uns gesprochen. Wenn Fichte erklärt, er wende sich nicht an solche Deutsche, die etwa rein aufgehen in dem Gefühl des Schmerzes über den erlittenen Verlust und sich durch dieses Gefühl abfinden wollen mit der an sie gerichteten Aufforderung zur Tat, sondern an solche, die selbst über diesen Schmerz zu klarer Besinnung und Betrachtung sich erhoben haben oder wenigstens fähig sind, dies zu tun [1]; an Zuhörer, die gewillt sind, redlich hinzusehen auf das, was da ist und redlich sich zu gestehen, was sie sehen [2], so tönen uns diese Worte, als wären sie an uns selbst gerichtet. Und steht nicht unsere eigene traurige Existenz mit ihrer Mutlosigkeit und Unwahrhaftigkeit uns vor Augen, die die Wahrheit nicht sehen und nicht hören will, wenn er sich gegen die Meinung wendet, es werde das deutsche Volk, auch wenn es seine politische Selbständigkeit verloren habe, doch seine Sprache und Literatur und seine geistige Eigenart behalten und eine Nation bleiben und eine Würde haben? Wie sagte doch Schiller? »Stürzte selbst in Kriegesflammen deutsches Kaiserreich zusammen, deutsche Größe blieb bestehen«! [3]) Dagegen frägt Fichte [4], worauf sich denn die Hoffnung gründe, daß wir ohne unsere politische Freiheit unsere Sprache behalten werden, und was das überhaupt für eine Literatur sein könne, die ein solches niedergeworfenes Volk hervorbringe. Denn — hier wird die Folgerung gezogen aus seinem Begriff der Nation: »Wenn es wahr ist, daß, wo ein Volk vorhanden ist, das seine besondere Sprache redet, auch eine Nation vorhanden ist, die das Recht hat, sich selbst zu regieren, so kann man umgekehrt auch sagen, daß ein Volk, das aufgehört hat sich selbst zu regieren, eben auch schuldig sei, seine Sprache an den Sieger abzugeben«. Wer denkt dabei nicht an die Redensart, mit der wir unsere Gemüter zu beschwichtigen suchen, ein Volk von 70 Millionen könne nicht untergehen! Alle derartigen Gedanken bezeichnet Fichte als Ausgeburten der Feigheit

---

1) S. 378. 2) S. 379 f.

3) Vgl. Meinecke, Weltbürgertum S. 56; Cassirer, Freiheit und Form S. 476.

4) XII. Rede S. 562 f.

und Unwahrhaftigkeit [1]): wir müssen uns »Charakter anschaffen«, durch eigenes Nachdenken über unsere Lage eine feste Meinung bilden und über die Mittel, sie zu verbessern. Es gilt, unsere Unfreiheit einzusehen, um zur Freiheit zu gelangen. — All diese Worte und deren mehr richten sich ebenso an uns wie an die Deutschen von 1807, und so gilt es, an die eigene Brust zu schlagen, wenn Fichte am Schlusse seiner Reden den Ton zu feierlicher Beschwörung erhebt, die Ohren und die Herzen seiner Rede zu öffnen [2]): »Nur die Menschen machen ihre Geschicke und keine außer ihnen befindliche Macht. Ob es uns jemals wieder wohl gehen solle, das hängt allein von uns ab«. Darum wird es kein Heil mehr für uns geben, wenn wir es uns nicht selbst verschaffen und insbesondere, »wenn nicht jeder einzelne unter uns in seiner Weise tut und wirket, als ob er allein sei und als ob lediglich auf ihm das Heil der künftigen Geschlechter beruhe«. »Das ist es, was Ihr zu tun habt. Dies ohne Säumen zu tun beschwören Euch diese Reden.« Und so beschwört Fichte die Jünglinge und die Alten, die Geschäftsmänner, die Denker, die Gelehrten und die Schriftsteller, »die ganze Nation, alles was diese Sprache spricht und dieses Geistes ist«. Und nicht Fichtes Stimme allein ist es, die hier erschallt; denn mit ihr vereinigen sich beschwörend die Stimmen der Vorfahren, die der gegenwärtigen Nation zurufen: »Vertretet uns; überliefert unser Andenken ebenso ehrenvoll und unbescholten der Nachwelt, wie es auf Euch gekommen ist« — laßt uns nicht Barbaren und Hunnen schelten! — und die noch ungeborenen Nachkommen, die flehen: »Sorget, daß nicht bei Euch die Kette abreiße«; daß die Nation lebendig bleibe und wir durch sie nicht zum Tod, sondern zum Leben gelangen. Ja selbst das Ausland erhebt beschwörend seine Stimme, weil es ja auch dort noch Gemüter gibt, die nicht glauben können, daß »die großen Verheißungen eines Reiches des Rechtes, der Vernunft und der Wahrheit an das Menschengeschlecht eitel und ein Trugbild sein sollen« und die daher annehmen, die gegenwärtige eiserne Zeit sei nur ein Durchgang zu einem besseren Zustand [3]). »Alle Zeitalter, alle Weisen und Guten, die jemals auf dieser Erde gelebt haben, all ihre Gedanken und Ahnungen eines Höheren mischen sich in diese Stimme und umringen Euch und heben flehende Hände zu Euch; selbst, wenn man so sagen darf, die Vorsehung und der göttliche Weltplan«, der ja nur da ist, um von Menschen gedacht und durch Menschen in die Wirklichkeit eingeführt zu werden. Und nicht nur an seine Preußen, an uns

1) Ebenda S. 570. 2) S. 598 ff. 3) S. 608.

selbst ergeht seine strenge Warnung, die wie die Stimme des Propheten vom Sinai herabschallt: »Merket Ihr jetzt nicht auf, so wird kein Mensch mehr auf Euch rechnen«[1]. »Hoffet nicht und tröstet Euch nicht mit der aus der Luft gegriffenen Meinung, daß ein zweites Mal, nach dem Untergang der alten Bildung, auf den Trümmern der ersten, eine neue aus einer halb barbarischen Nation hervorgehen werde.« »Es ist daher kein Ausweg: Wenn Ihr versinkt, so versinkt die ganze Menschheit mit, ohne Hoffnung einer einstigen Wiederherstellung«[2].

V.

Es hat keiner langwierigen Erziehungsarbeit bedurft, damit Deutschland frei wurde von den Ketten des französischen Imperators. Die Jugend Deutschlands, nach Fichtes Wort »ein Heer, wie es noch keine Zeit gesehen«[3], hat die Gedanken dieses Apostels einer wahren Freiheit in sich aufgenommen und die Ketten zerrissen. Aber leider war es nur die äußere Freiheit; die Freiheit, die nicht mit den Waffen und auch nicht mit politischen Kämpfen errungen wird, hat Deutschland nicht gewonnen und Fichtes Nationalerziehung zu ihr blieb ein Traum. Der hohe Flug seiner Ideen, die andere Denker aufgenommen haben, erlahmte und nachdem Hegel das Werk des Idealismus vollendet hatte, ermattete der Schritt der Geistes, der keine Höhe mehr zu erklimmen hatte. Zu seiner inneren Freiheit ist Deutschland nie gekommen, und auch die Jahre 48 und 70 bedeuten keine Etappe auf dem Wege zu ihr und 1918 erst recht nicht, so wie sie Fichte verstanden hatte. Kein Wunder. Der Idealismus, den Fichte begründet hatte, hatte seine Herrschaft über die Geister verloren; der Positivismus, der Erbe jenes von Fichte bekämpften Geistes der Aufklärung, der Verstandesmäßigkeit des Denkens unlebendiger Völker, hatte den lebendigen Geist auch in Deutschland überwunden und aus der Welt des Gedankens die Idee verbannt; Geschichte sollte fortan ohne Ideen betrieben werden und was Nation sei, haben die Epigonen wieder gründlich vergessen. Eine ungeheure Verfeinerung der Technik in allen Zweigen des Wissens hat Platz gegriffen und erstaunliche Erfolge gezeitigt; aber nach dem Sinn dieses Strebens und nach dem Sinn des Ganzen frägt keiner mehr. Und so möchte man auch das Zeitalter, über das jetzt die Zeit, um mit Fichte zu reden, mit Riesenschritten hinweg-

1) S. 593.
2) S. 610.
3) XI. Rede S. 542.

gegangen ist, das Zeitalter Wilhelms II., als eine Zeit der vollendeten Sündhaftigkeit auffassen, in der alles das verloren gegangen war, was in dem Denker Fichte uns zum Bewußtsein erwacht war, in der die Aufklärung ihre Auferstehung gefeiert hat, in der der einzelne nur noch sich selbst kannte und nicht mehr wußte, daß er durch das Ganze bedingt sei. Dem Bürger dieser glorreichen Zeit war es nicht mehr bekannt, daß er ein vernünftiges Wesen sei, nur insofern er in sich jene Stimme vernahm, die nicht aus Menschen Munde strömt; er stellte sich selbst den anderen und dem Staate gegenüber und war daher auch nicht mehr imstande, die Reden an die deutsche Nation zu begreifen. Freilich, in jenen Augusttagen des Jahres 1914 schien es, als ob diese Gedanken wieder in uns lebendig geworden wären; und sie mußten ja wohl auch unzerstörbar in dem deutschen Gemüte liegen, sonst hätten sie in Fichte selbst nicht ans Licht kommen können. Aber daß sie uns nicht mehr bewußt und lebendig waren, daß die Nation nur noch ein schlummerndes und gefühlsmäßiges Dasein führte, das war unser Unglück, und es war Deutschlands Schuld, in den Krieg gegangen zu sein, ohne das zu sein, was es in diesem furchtbaren Ringen erhärten sollte, das diesem seinen einzigen Sinn gab, eine Nation. Soll jetzt die Drohung Fichtes an uns wahr werden? »Wenn Ihr jetzt versinkt, so versinkt die Menschheit mit Euch.« Soll die Nation auf ewig vernichtet sein? Uns bleibt eine Hoffnung. In unsern Herzen regt sich der Widerspruch gegen die Behauptung, daß wir wieder in die vollendete Sündhaftigkeit versunken seien: das Volk, das diese Last eines ungeheuren Krieges auf sich genommen und sie voll Mut und Vertrauen getragen hat, muß von sich und von der Nation doch mehr gewußt haben, als seine Gelehrten in Begriffe bringen konnten; in Fährden und in Nöten hat es sich echt erwiesen. Und vor allem Deutschlands bestes Heer, Deutschlands Jugend, seine geistige Jugend. Deutschland, Deutschland über alles liebend, das Vaterland auf den Lippen und im Herzen, sind sie dem Tode entgegengegangen, um zu leben [1]; sie habens vielleicht nicht mit Begriffen gewußt, aber in der Tiefe ihrer jungen Seelen empfunden, daß sie nur lebten, weil Deutschland lebte, daß sie ewig leben würden, wenn Deutschland lebte und sterben, wenn Deutschland starb. Sollen sie jetzt gestorben sein? Sie sollen nicht tot sein, sondern leben,

1) Vgl. die VIII. Rede S. 498: »Die Verheißung eines Lebens auch hienieden über die Dauer des Lebens hienieden hinaus — allein diese ist es, die bis zum Tode fürs Vaterland begeistern kann.«

und sie werden leben, wenn wir leben, so wie Fichte das Leben verstanden hat. Wollen wir es vor der Geschichte, vor der Menschheit, vor der Ewigkeit verantworten, in unserem Nichtsein zu verharren? »Alle Zeitalter, alle Weisen und Guten, all ihre Gedanken und Ahnungen eines Höheren, beschwören Euch in diesen Stimmen und umringen Euch und heben flehende Hände zu Euch auf.« Wollen wir den Geist Fichtes beschwören, daß er in uns lebendig werde und wir wieder zur Nation erwachen.

Der gegenwärtige Stand der Relativitätsdiskussion.

Eine kritische Untersuchung.

Von

Hans Reichenbach (Stuttgart).

Einleitung.

Seitdem die Relativitätstheorie zum Gegenstand der philosophischen Diskussion geworden ist, sind eine größere Anzahl von Veröffentlichungen erschienen; und es wird von Interesse sein, die philosophischen Gesichtspunkte und Resultate, die darin hervorgetreten sind, einer zusammenfassenden Darstellung zu unterziehen. Freilich darf man an die Lektüre dieser vielen Arbeiten nicht mit der Hoffnung herangehen, aus ihnen ein einziges Endurteil, eine gemeinsame Resultante konstruieren zu können. So wenig es bisher gelungen ist, die verschiedenen philosophischen Systeme zu einem einzigen Wissenschaftsgebäude zusammenzufassen, so wenig kann der gleiche Versuch auf dem Spezialgebiet eines naturphilosophischen Problems gelingen; denn die Stellungnahmen, die man hier beobachtet, sind nichts als die Spiegelbilder der einzelnen philosophischen Richtungen, gesehen in dem speziellen erkenntnistheoretischen Problem. Man beobachtet, wie jede Richtung in der Relativitätstheorie gerade diejenigen philosophischen Gesichtspunkte heraussucht, die von ihrem System aus interessant erscheinen; und je nachdem ob hier Uebereinstimmung mit der Physik besteht oder nicht, wird die physikalische Theorie anerkannt oder bekämpft oder »interpretiert«. Eine solche Einstellung ist gewiß nicht förderlich, wenn es sich darum handelt, den philosophischen Gehalt einer neuen physikalischen Entdeckung zu überschauen. Es kommt hinzu, daß die philosophische Untersuchung hier auf Schwierigkeiten stößt, weil sie an sehr viel genauere physikalische Kenntnisse ge-

bunden ist, als sonst bei naturphilosophischen Untersuchungen üblich sind; und so wurden die philosophischen Kritiken der Relativitätstheorie von sehr verschiedenem Wert, je nachdem ob ihr Verfasser die physikalische Problemstellung der Theorie übersah oder nicht, und ob er den physikalischen Sinn ihrer Einzelbehauptungen durchschaute. So entstand jenes bunte Bild der Ansichten, über das man heute erstaunt sein kann, jener heftige Streit um die Bedeutung der Einsteinschen Entdeckungen, ihre Widerspruchslosigkeit und ihre naturwissenschaftliche Geltung; und das Durcheinander der Meinungen wird noch vermehrt durch den Anteil, den die breitere Oeffentlichkeit an diesem Streite nimmt.

Wollte man versuchen, unter diesen Umständen den Stand der Diskussion durch eine gleichmäßig referierende Darstellung zu schildern, so wäre dies eine wenig nützliche Arbeit. Denn hier schließen sich nicht unterschiedliche Formulierungen zu einer synthetischen Wahrheit zusammen; hier ist noch alles ungeordnet, steht noch das dogmatische Mißverständnis neben der klaren Einsicht, sind noch die Stimmen der Unberufenen nicht verstummt. Fast scheint es, als sollte die große Entdeckung der Physik die zerrissene Philosophie noch weiter entzweien, und Meinungen über die elementarsten Funktionen des Erkennens werden zu Gegnern, anstatt von dem offenen Entwicklungsprozeß der Naturwissenschaft bescheiden zu lernen. Es sei deshalb hier der Versuch gemacht, in kritischer Durchmusterung eine Ordnung der vielfachen Ansichten herzustellen, das Wichtige vom Unwichtigen zu trennen, die Fehler zu korrigieren und jene letzten Probleme herauszustellen, zu denen die Einsteinsche Entdeckung die Philosophie geführt hat.

Daß auch eine solche Darstellung selbst wieder nur eine Meinung ist, soll zugegeben werden, denn das ist das Los jeder geistigen Stellungnahme, dem keine produktive Arbeit entrinnen kann. Aber das hindert nicht, es immer wieder zu versuchen, durch die Kritik zu objektiven Urteilen zu kommen; denn es gibt keinen andern Weg dorthin. Man möge deshalb die hier gegebene kritische Darstellung ebensosehr als einen Eingriff in die Diskussion auffassen; wie weit ihre Kritik berechtigt ist, mag sich in der späteren Entwicklung erweisen. Daß ein solcher Eingriff nützlich, ja notwendig ist, scheint mir jedoch auf der Hand zu liegen, denn die Zahl der offenbaren Mißverständnisse ist viel zu groß, und es hat keinen Sinn, daß einzelne Philosophen einen heftigen Kampf gegen die Theorie nur deshalb führen, weil sie über den Gehalt ihrer physikalischen Aussagen im Unklaren sind. Ich glaube vielmehr, daß

über viele Fragen in relativ kurzer Zeit ein Einverständnis herbeigeführt werden kann; es ist der Zweck der vorliegenden Ausführungen, zu dieser Klärung beizutragen.

Das Eingehen auf den physikalischen Sinn der Relativitätstheorie, ja auf physikalische Einzelfragen wird deshalb nicht zu vermeiden sein; aber es soll stets nur unter dem Gesichtspunkt philosophischer Kritik geschehen, und die eigentlich physikalische Diskussion soll nicht hierher gehören. Darum werden auch die rein tatsächlichen Behauptungen der Theorie nicht kritisiert werden; darüber mag die Physik entscheiden, und bis zu ihrem endgültigen Urteil bleibt nichts, als diese Behauptungen vorläufig unter dem Vorbehalt einer späteren Aenderung hinzunehmen. Aber es wird zum Problem werden, welches diese Tatsachenbehauptungen eigentlich sind. Denn noch ist gerade diese Frage nicht sicher genug dargestellt worden, und auch der Physiker wird im allgemeinen unsicher, wenn er hier eine klare Antwort geben soll. Hier liegt die Quelle der meisten philosophischen Mißverständnisse. Gerade in dieser Hinsicht hofft die vorliegende Darstellung für die Diskussion aufklärend zu wirken. Dabei soll ein strenger Anschluß an die physikalische Theorie maßgebend sein.

Dagegen erübrigt sich eine Darstellung der Theorie selbst. Denn die Literatur ist auf diesem Gebiet groß genug und neben mancher schwächeren Schrift finden sich darunter ausgezeichnete Darstellungen. Ich erwähne neben den Originalarbeiten und den nur Fachleuten zugänglichen hervorragenden Werken von Weyl (70), Laue (31), Kopff (24), Pauli (38) die populären Darstellungen von Einstein (9), Bloch (2), Freundlich (16), Schlick (57), Born (3) [1]), Thirring (66) und den kurzen übersichtlichen Aufsatz von Sommerfeld (65).

Die im folgenden behandelten philosophischen Arbeiten werden zwar die Literatur nicht erschöpfen — das ist heute schon unmöglich — aber ich vermute, daß mir von den wichtigeren Arbeiten der letzten Jahre keine entgangen ist. Dagegen war mir die ausländische philosophische Literatur nicht zugänglich. Ein Verzeichnis der benutzten Veröffentlichungen findet sich am Schluß.

---

1) Diese ist die ausführlichste und enthält außer der engeren Theorie eine elementare Uebersicht über die physikalischen Probleme, aus denen die Relativitätstheorie erwachsen ist; in der Neuauflage ist der Abschnitt über die Theorie selbst, der sich durch gedankliche Sicherheit auszeichnet, erweitert worden.

I. Die Fiktions-Auffassung.

Es muß zugegeben werden, daß die Relativitätstheorie zum Teil mit Fiktionen arbeitet. Darum schien die von Vaihinger begründete Philosophie des »Als Ob« berufen, die philosophischen Probleme der Theorie zu klären. Vaihinger selbst hat sich jedoch an diesen Untersuchungen nicht beteiligt; dagegen hat sich ein in Halle 1920 tagender Kongreß der Fiktionsphilosophen ausführlich mit der Theorie beschäftigt. Es zeigte sich eine durchweg ablehnende Haltung; insbesondere ist Kraus, der inzwischen zum Wortführer dieser Richtung auf relativistischem Gebiet geworden ist, ein Gegner der Theorie.

Was ist eine Fiktion? Nach Vaihinger ist sie ein »psychisches Gebilde« (69, S. 18—19), dem »keine Wirklichkeit unmittelbar entspricht« (S. 26). In gewissem Sinne kann man alle Begriffsgebilde Fiktionen nennen, denn sie sind alle psychische Gebilde, die niemals als »Abbild« der Wirklichkeit gedeutet werden können; sie sind durch die Natur des Denkens bestimmt und nichts als Mittel, die Wirklichkeit zu begreifen. Aber dies entspricht nicht der Terminologie Vaihingers und auch nicht der Terminologie der neueren fiktionistischen Schule. Vaihinger unterscheidet ausdrücklich — und zweifellos mit Recht — die Fiktion von der Hypothese: »während jede Hypothese ein adäquater Ausdruck der noch unbekannten Wirklichkeit sein, und diese objektive Wirklichkeit zutreffend abbilden will, wird die Fiktion mit dem Bewußtsein aufgestellt, daß sie eine inadäquate, subjektive, bildliche Vorstellungsweise ist, deren Zusammentreffen mit der Wirklichkeit von vornherein ausgeschlossen ist, und die daher auch nicht hintennach, wie man das bei der Hypothese hofft, verifiziert werden kann« (69, S. 606). Es gibt also unter den psychischen Gebilden, die zum Zwecke der Erkenntnis aufgestellt werden, zwei Klassen: die einen stehen zur Wirklichkeit in einem bestimmten Verhältnis (»Geltung« bezeichnet diesen Sachverhalt besser als das von Vaihinger gebrauchte »abbilden«), die andern haben gar keine Beziehung zur Realität, sind bloße Hilfsmittel des Denkens. Es entsteht die Frage: welche Behauptungen der Relativitätstheorie sind bloße Fiktionen?

Zweifellos ist es eine Fiktion, wenn in der Relativitätstheorie von einem Beobachter gesprochen wird, der beim Eintreffen eines Lichtsignals seine Uhr stellt. Denn das ist ganz unmöglich auszuführen, weil die sinnespsychologischen Fehler des Menschen viel größer sind, als die Uhrkorrektionen der Relativitätstheorie. In den

populären Darstellungen der Theorie wird viel mit derartigen Fiktionen gearbeitet, und ihr bloß pädagogischer und methodologischer Zweck liegt offen zutage. Sie lassen sich leicht eliminieren; aber dieser Zusammenhang ist für den Fachmann so einsichtig, daß er sie nicht immer vermeidet, sondern häufig mit Erfolg benutzt.

Aber aus dem gleichen Grunde sind solche Fiktionen nicht das Problem der Als-Ob-Philosophie, denn es bedarf nicht erst einer philosophischen Untersuchung, um diese Fiktionen aufzudecken. Es wird vielmehr von der fiktionistischen Richtung behauptet, daß noch andere, tiefer gehende Fiktionen in der Relativitätstheorie enthalten sind, deren fiktiver Charakter nicht so offen zutage liegt, ja, von den Physikern und Einstein selbst verkannt werde. Wir folgen hier zunächst den Darstellungen von Kraus.

Die Grundlage der Relativitätstheorie ist die Einsteinsche Theorie der Messung von Raum- und Zeitstrecken; aber eben diese Theorie nennt Kraus eine Fiktion. Kraus erklärt: »es kann nichts anderes in Frage kommen, als daß die Lorentzkontraktion als Folge gewisser fingierter Methoden der Zeit- und Längenmessung sich rein rechnerisch ergibt; deutlicher gesprochen: man rechnet die Größe der Lorentzkontraktion heraus, wenn man ausrechnet, was die Folgen gewisser Messungsmethoden wären. Tatsächlich ist aber eine solche Messung nie und nirgends erfolgt. Es wird also Ausrechnung von Messungsergebnissen unter gewissen fiktiven Bedingungen mit tatsächlicher Messung verwechselt« (26, S. 359). Diese Worte enthalten den Hauptgedanken von Kraus, und es verlohnt sich, sie einer genaueren Kritik zu unterziehen. Daß eine direkte Messung nach Einsteins Methoden nie erfolgt ist, sei zugegeben; aber die d i r e k t e Messung ist zweifellos eine jener trivialen Fiktionen, die wir oben aus der Untersuchung als selbstverständlich ausschlossen. Kraus übersieht aber, daß man zu Aussagen über das Verhalten von Maßstäben und Uhren kommen kann, ohne mit diesen Dingen d i r e k t e Messungen zu machen. Der Michelsonversuch beweist einen gewissen Zusammenhang starrer Körper mit der Lichtgeschwindigkeit, die Messungen an stark bewegten Elektronen beweisen einen Zusammenhang der Masse mit der Lichtgeschwindigkeit; aus derartigen Versuchen kann man folgern, wie sich starre Stäbe bei Messungen verhalten würden. Es ist durchaus ein Irrtum, wenn Kraus aus dem relativistischen Standpunkt folgern will, daß nur die zufällig als Meßwerkzeug benützten Körper die Einsteinschen Veränderungen erfahren! (26, S. 358). Die Relativitätstheorie meint mit ihren Maßstäben a l l e s t a r r e n S t ä b e und sie hat empirische

Gründe zu ihren Behauptungen. Natürlich gehen in diese Behauptungen Hypothesen ein, weil man hier nur indirekt schließen kann, aber darum werden sie nicht zu Fiktionen. Auch unter Uhren versteht Einstein durchaus reale Gebilde, keine Fiktionen, und er hat Versuche angegeben, die darauf zielen, die Uhrenverzögerung experimentell zu prüfen [1]). Natürlich können die Einsteinschen Aussagen auch falsch sein, aber das ist eine empirische Frage. Kraus bemerkt nicht, daß auch seine Behauptungen über Maßstäbe und Uhren empirischer Natur sind und darum ebenfalls falsch sein können. Es seien zwei Uhren nebeneinandergestellt und gleichgerichtet; sie seien dann mit verschiedener Geschwindigkeit an einen entfernten Ort transportiert. Nach Einstein ist dann die rascher transportierte Uhr zurückgeblieben gegen die andere. Das ist eine Tatsachenbehauptung, über die es ein »falsch« oder »richtig« gibt. Zwar konnte der direkte experimentelle Nachweis für die Behauptung noch nicht erbracht werden, aber dadurch wird sie keine Fiktion, sondern nur eine Hypothese. Woher weiß Kraus, daß die Einsteinsche Uhrenverzögerung nicht eintritt? Auch diese Behauptung ist nur eine Hypothese.

Es zeigt sich also, daß Kraus selbst Fiktion und Hypothese verwechselt, ja, daß er viel unsicherer in dieser Unterscheidung ist, als die Physiker. Zweifellos enthält die Einsteinsche Theorie auch solche Aussagen, die nicht empirisch bestätigt werden können; wir werden darauf in Abschnitt IV zu sprechen kommen. Aber gerade die von Kraus herangezogenen Aussagen sind empirischer Natur. Besonders Einsteins Satz von der Konstanz der Lichtgeschwindigkeit wird von Kraus als Fiktion hingestellt; aber gerade dieser Satz ist im wesentlichen eine Tatsachenbehauptung. Kraus schreibt: »Der Satz, die Relativgeschwindigkeit des von der Bewegung der Lichtquelle unbeeinflußbaren Lichtes bleibe sich gleich gegenüber jedem geradlinig gleichförmig bewegten System, ist unmöglich. Er verstößt nicht gegen Denkgewohnheiten, sondern gegen a priori evidente Urteile« (26, S. 363—364). Aber dieser Satz behauptet nichts als folgende einfache Tatsache: Wenn ich in verschiedenen Systemen die Lichtgeschwindigkeit mit denselben Maßstäben und Uhren nach derselben Methode messe, so kommt überall

---

1) Die besten Uhren sind kreisende Elektronen, und darum richten sich alle Versuche auf diese. Der transversale Dopplereffekt wäre eine Bestätigung der Uhrenverzögerung, er konnte bisher wegen experimenteller Schwierigkeiten nicht untersucht werden. Auch die Rotverschiebung der Spektrallinien auf der Sonne ist eine empirisch kontrollierbare Aussage über reale Uhren.

300 000 km heraus. Das ist eine Aussage über den Zusammenhang starrer Stäbe und Uhren mit der Lichtfortpflanzung, und ihre Kritik gehört in die experimentelle Physik. Diese hat zwar den Satz noch nicht völlig bestätigen können, aber ihn doch in hohem Grade wahrscheinlich gemacht. Ueber diesen Zusammenhang kann man a priori so wenig wissen, wie darüber, ob Licht Materie durchdringen kann oder nicht. Kraus bemerkt gar nicht, daß seine Polemik sich hier gegen eine ganz einfache und anschauliche Tatsachenbehauptung richtet. Und wir müssen, wie das in der Geschichte der Philosophie schon öfter geschah, wieder einmal den sonderbaren Fall beobachten, daß ein Philosoph auf Grund »evidenten« Wissens den Physikern vorschreiben will, welche Tatsachen sie beobachten können. Denn wenn Kraus das Einsteinsche Lichtprinzip eine Fiktion nennt, so behauptet er damit, daß man beim Messen mit starren Maßstäben und Uhren im bewegten System nicht 300 000 km für die Lichtgeschwindigkeit erhält. Er will also auf Grund einer Aprioritäts-Philosophie etwas über das Verhalten realer Dinge behaupten, er will die Physik aus der Philosophie deduzieren. Diese Stufe sollte die Philosophie aber seit Kant überwunden haben. Ganz unabhängig davon, ob die Physik mit ihrer Behauptung inhaltlich Recht hat, ob zukünftige Experimente den vorläufig noch nicht völlig sicheren Satz bestätigen werden, ist Kraus' Einwand auf das schärfste zurückzuweisen, denn es geht nicht an, daß die Philosophie die Grenzen ihres Wissens überschreitet.

Wie wenig Kraus den physikalischen Sinn des Einsteinschen Lichtprinzips durchschaut, beweist seine Ansicht, daß nach diesem Prinzip $c+v=c$ sei (26, S. 368). Diese Gleichung wäre in der Tat ein Widersinn. Aber die Addition von Geschwindigkeiten bezeichnet einen physikalischen Vorgang und es ist durch nichts zu beweisen, daß sie durch obige Gleichung repräsentiert wird (vgl. hierzu 49). Gegeben sei ein System, in dem die Lichtgeschwindigkeit von der Größe c gemessen wird, und ein zweites, mit der Geschwindigkeit v bewegtes System; wie groß ergibt sich die Geschwindigkeit desselben Lichtstrahls, wenn sie mit Uhren und Maßstäben gemessen wird, die in das bewegte System transportiert sind? Das ist das Problem der Geschwindigkeitsaddition; seine Beantwortung hängt ganz von dem Verhalten der Uhren und Maßstäbe ab. Es handelt sich zwar um ein Zusammenfügen von Geschwindigkeiten, aber nur im begrifflichen Sinne; die algebraische Addition ist nur ein Spezialfall der begrifflichen Addition, und es ist eine empirische Frage,

welche mathematische Operation das physikalische Zusammenfügen der Geschwindigkeiten kennzeichnet. Die Gleichung sollte vielmehr so geschrieben werden

$$c \ (+) \ v = c$$

wo das eingeklammerte Plus die begriffliche Addition bezeichnen soll[1]). Auch dieser Spezialfall der begrifflichen Addition läßt sich mathematisch formulieren (d. h. auf algebraische Additionen zurückführen); bekanntlich gelang Einstein diese Formulierung durch sein Additionstheorem

$$\frac{u + v}{1 + \frac{u \cdot v}{c^2}} = w.$$

Diese Formel ist die mathematische Auflösung des eingeklammerten Plus, sie ergibt, wie man leicht nachrechnet, für $u = c$ auch $w = c$, also das physikalisch geforderte Resultat.

In einer neueren Arbeit (27) macht Kraus Einstein den Vorwurf, daß er Beschreibungs mittel und Beschreibungs objekt verwechsele. Er versteht unter dem »klassischen Koordinatenäquivalenzprinzip« das Newtonsche Relativitätsprinzip, nach dem die Beschleunigung eines Körpers auf allen gleichförmig bewegten Inertialsystemen gleich groß gemessen wird. Einstein versteht unter dem speziellen Relativitätsprinzip den Satz, daß in bezug auf diese Systeme die gleichen Naturgesetze gelten. Kraus schließt daran folgende Kritik: »Mit diesen Sätzen führt Einstein sich selbst und seine Leser irre. Der Satz spricht nicht das Einsteinsche spezielle Relativitätsprinzip aus, sondern nichts anderes als das klassische Koordinatenäquivalenzprinzip, das stets unter der stillschweigenden, weil selbstverständlichen Voraussetzung der Unveränderlichkeit der Maßeinheiten ausgesprochen wurde. Er verschweigt die von Einstein eingeführte fundamentale Aenderung dieser Voraussetzung« (27, S. 472). Diese Kritik von Kraus enthält zunächst wieder einen sachlichen Irrtum. Nach dem Newtonschen Relativitätsprinzip gelten keineswegs in allen Inertialsystemen dieselben Naturgesetze, sondern nur dieselben Gesetze der mechanischen Beschleunigung, dagegen stellt sich z. B. die Lichtausbreitung für alle diese Systeme verschieden dar. Die Einsteinsche Annahme, welche auch die Licht-

[1]) Man vergleiche etwa die chemische Gleichung:

2 Liter Wasserstoff (+) 1 Liter Sauerstoff = 2 Liter Wasserdampf,

die auch ein Widerspruch ist, wenn man das Pluszeichen algebraisch auffaßt.

ausbreitung umfaßt, ist also von der Newtonschen verschieden. Es irrt also nicht Einstein, sondern Kraus. Zweitens aber enthält die Kraussche Kritik eine begriffliche Unklarheit. Er spricht von Unveränderlichkeit der Maßeinheiten, ohne diesen Begriff zu definieren. Er übersieht, daß es gar kein Mittel gibt, Maßeinheiten zu vergleichen, als eben durch physikalische Vorgänge. Was heißt es, daß ein Meter in dem einen System ebenso lang sein soll wie in dem andern? Es gibt gar keine Möglichkeit, diese Aussage physikalisch anzuwenden, als dadurch, daß man den Meter durch ein physikalisch reales Ding definiert. Am einfachsten legt man es dadurch fest, daß man sagt, derselbe Stab soll, gleichgültig wo er sich befindet, ein Meter genannt werden. Andere Definitionen, z. B. durch Lichtwellenlängen, sind grundsätzlich von dieser Definition nicht verschieden. Jede Aussage über die Größe einer Geschwindigkeit ist deshalb eine Aussage über den Zusammenhang zweier physikalischer Dinge, des bewegten Dinges und des als Einheit definierten Dinges. Es ist das große Verdienst Einsteins, daß er alle physikalischen Maßzahlen bewußt auf derartige Verhältniszahlen realer Dinge zurückgeführt hat (vgl. hierzu 48). Auch sein Lichtprinzip ist eine Aussage über eine solche Verhältniszahl. Ob man die transportierte Einheit dann verändert nennen will, ist — Geschmackssache. Es gibt gar keine Möglichkeit, diese Aenderung objektiv zu messen; denn das Resultat einer solchen Messung hängt immer nur davon ab, was man vorher als gleich definiert hat. Zweckmäßig erscheint es, unter demselben Maßstab auch stets dieselbe Länge zu verstehen.

Man versteht jetzt Kraus' Einwand, daß Einstein Beschreibungsmittel und Beschreibungsobjekt verwechselt habe. Kraus glaubt, daß Einsteins Lichtprinzip eine Aussage über die Veränderung von Maßstäben sei, nicht eine Aussage über das Licht. Aber jetzt liegt auch Kraus' Irrtum offen zutage: es gibt gar keine Aussagen über Maßstäbe allein und über das Licht allein, sondern nur über den Zusammenhang von Licht und Maßstäben; und eben eine solche Aussage ist Einsteins Lichtprinzip.

Neben dem Lichtprinzip wird die Einsteinsche Definition der Gleichzeitigkeit von Kraus bekämpft. Er behauptet, daß sie den logischen Satz des Widerspruchs erschütterte (26, S. 336). Diese irrige und kurzsichtige Auffassung ist schon wiederholt korrigiert worden, so von Linke (34, S. 413), Thirring (67, 68) und von mir (50). Es sei deshalb nur kurz darauf hingewiesen, daß für die Relativitätstheorie »gleichzeitig« ein relativer Begriff ist, wie »rechts« und

»links« (übrigens auch nur Gleichzeitigkeit an verschiedenen Orten, nicht an demselben Ort), und daß daher von einer Erschütterung der Logik nicht die Rede sein kann. Das Problem ist vielmehr ganz allein, ob man Gleichzeitigkeit einen relativen Begriff nennen darf; mit Logik hat dies nichts zu tun, sondern es ist ein Problem der Erkenntnistheorie. An anderer Stelle hat Kraus behauptet (28), es sei evident, daß Gleichzeitigkeit kein relativer Begriff sei. Mit einer solchen Erklärung kann man jedoch das Problem nicht lösen; denn es gibt offenbar sehr viele Menschen, denen dies nicht evident ist, denen im Gegenteil die Relativität der Gleichzeitigkeit evident ist. Nun ist aber von Kant ein neues Verfahren in das Problem des evidenten Apriori eingeführt worden; er hat nämlich gezeigt, daß man dieses Apriori nicht einfach hinnehmen darf, sondern als Bedingung der Erfahrung nachweisen muß; nur dann hat es Anspruch auf objektive Gültigkeit. Das ist zweifellos ein Weg, primitive Evidenzen zu vermeiden und durch wissenschaftlich begründete Einsichten zu ersetzen. Kraus macht aber an keiner Stelle den Versuch zu diesem Nachweis. Ein solcher Versuch wäre allerdings aussichtslos, denn die Relativitätstheorie hat ja gerade gezeigt, daß Erfahrung auch mit dem relativen Gleichzeitigkeitsbegriff möglich ist. Die Evidenz der absoluten Gleichzeitigkeit ist also eine primitive Evidenz, die durch einige wissenschaftliche Erziehung leicht überwunden werden kann.

Kraus hält zwar die Einsteinsche Gleichzeitigkeit für unmöglich, aber er hat keine besseren Beweise gegen sie als die genannten. Es ist sehr sonderbar, daß er dieser Gleichzeitigkeit trotzdem den Charakter einer brauchbaren Fiktion beläßt. Wenn die Einsteinsche Gleichzeitigkeit falsch wäre, so würde sie von den Physikern sicherlich auch als Fiktion nicht anerkannt werden. Allerdings kann auch nicht verlangt werden, daß die Gleichzeitigkeit richtig definiert sei; sie ist in der Tat keine Hypothese. Aber sie ist auch keine Fiktion; es gibt noch eine dritte Möglichkeit. Wir werden dieses Problem in Abschnitt IV weiter verfolgen [1]).

---

1) Es ist auffallend, daß Kraus durchweg Einstein den Vorwurf der begrifflichen Unklarheit macht; aber diesen Vorwurf erhebt er immer dort, wo er die Einsteinsche Theorie mißverstanden hat. So behauptet er, daß die allgemeine Relativitätstheorie der speziellen widerspreche (27, S. 476). Zur Begründung dieses Widerspruchs (der sich bekanntlich dadurch löst, daß die spezielle Theorie im unendlich Kleinen gilt) führt er an, daß dann riesige, sogar astronomische Dimensionen unendlich klein heißen müßten. Es ist ihm also unbekannt, daß der Mathematiker unter Geltung im unendlich Kleinen ein Grenzverhalten versteht, das mit Verkleinerung des Gebiets immer näher erreicht wird; und warum

Lipsius (35) hat auf seinem Vortrag auf dem Als-Ob-Kongreß ebenfalls die Fiktivität der Einsteinschen Lehre behauptet. Seine Ausführungen sind aber mit derart vielen Mißverständnissen der physikalischen Theorie durchsetzt, daß eine ausführlichere Kritik sich erübrigt. So behauptet er, daß die Relativitätstheorie sich in Widerspruch zur Maxwellschen Theorie setzt, wenn sie auf den materiellen Aether verzichtet; er scheint nicht zu bemerken, daß dies nur historisch richtig ist, nicht logisch, denn logisch ist eine Wellentheorie des Lichtes ohne materiell-elastisches Medium sehr wohl möglich. Er bestreitet ferner, daß sich »die Gleichstellung der Zeitkoordinate mit den drei Koordinaten des Raumes erkenntnistheoretisch halten läßt« (35, S. 441). Er bemerkt also nicht, daß die Physik tatsächlich die Gleichstellung nicht vornimmt, denn in dem negativen Vorzeichen des zeitlichen Gliedes im ds^2 (in der »indefiniten« Metrik) liegt eine Sonderstellung der Zeitkoordinate. Gerade dieser Umstand verhindert auch die Umkehrbarkeit der Kausalreihe [1]), welche Lipsius der Relativitätstheorie also zu Unrecht vorwirft. Endlich glaubt Lipsius irrtümlich, daß »der Relativismus die Einheit der Erfahrungswelt zerstört« (35, S. 441); für diese Frage sei auf meine Ausführungen unten S. 334 und S. 349 verwiesen. Die Ausführungen von Lipsius über die Fiktivität der Relativitätstheorie können nach solchen Mißverständnissen keine tiefere Bedeutung besitzen.

Ein weiterer Versuch, die Fiktivität der Einsteinschen Lehre zu beweisen, ist von L. Höpfner (22, 23) gemacht worden. Die Darstellungen Höpfners besitzen gegenüber den Krausschen Darstellungen den Vorzug der scharfen Formulierung, und es ist zu begrüßen, daß hier ganz bestimmte Einzelbehauptungen herausgegriffen und als Fiktionen hingestellt werden; man kann dann wenigstens zu klaren Entscheidungen kommen. Es zeigt sich allerdings, daß sämtliche Behauptungen Höpfners bis auf eine einzige falsch sind, und diese eine ist eine Trivialität.

Höpfner zählt 6 Fiktionen in der Einsteinschen Lehre auf; den Nachweis der Fiktivität will er dadurch erbringen, daß er die Behauptungen mit Hilfe der Worte »als ob« formuliert. Diese Formu-

---

sind nicht astronomische Dimensionen klein gegen größere astronomische Dimensionen? Es wäre interessant, zu erfahren, von welcher Größenordnung ab die Fiktionsphilosophie das unendlich Kleine rechnet; etwa von den Dimensionen eines Stecknadelkopfes an?

1) Wenigstens gilt das in der speziellen Relativitätstheorie, von der Lipsius hier nur spricht. In der allgemeinen Theorie liegen die Verhältnisse komplizierter.

lierung gelingt ihm, aber er bemerkt nicht, daß die Behauptungen dabei ihren physikalischen Sinn ins Gegenteil verkehren. So nennt er das Einsteinsche Lichtprinzip eine Fiktion; »die Lichtgeschwindigkeit soll in allen Rechnungen und Gleichungen so behandelt werden, als ob sie eine absolute, konstante Größe wäre« (22, S. 473). Nie hat Einstein etwas derartiges behauptet, und gewiß ließe sich auf diesen Satz die Relativitätstheorie nicht aufbauen. Die Lichtgeschwindigkeit ist keine absolute Größe, sondern, wie wir oben ausführten, eine Verhältniszahl; und diese Verhältniszahl ist w i r k l i c h überall dieselbe. Wäre sie es nicht, so wäre die Relativitätstheorie falsch, denn alle Formeln der Theorie beruhen auf der Annahme, daß diese Verhältniszahl objektiv gilt; eine Unrichtigkeit wäre daran zu erkennen, daß die optischen Experimente mit der Theorie nicht im Einklang wären. Höpfner stellt weiter die Ansicht auf, daß die Zeigerstellungen der Uhren das Lichtsignal kausal beeinflussen müßten, wenn die Einsteinsche Theorie richtig wäre, und nennt dies ebenfalls eine Fiktion. Freilich wäre dies eine Fiktion, und auch eine bewußt falsche; aber es ist ein offenkundiges Mißverständnis, wenn man glaubt, daß die Einsteinsche Theorie solche naiven Annahmen nötig hätte. Aehnlich steht es mit den anderen Fiktionen Höpfners. Richtig ist nur, daß Einstein gelegentlich mit der Fiktion arbeitet, als ob überall Beobachter und Uhren aufgestellt wären; aber das ist gewiß eine triviale Fiktion, und ihre Fiktivität dürfte dem Schöpfer der Relativitätstheorie nicht unbekannt sein.

Wie sehr Höpfner die physikalische Problemstellung verkennt, aus der die Relativitätstheorie erwuchs, beweisen seine an anderer Stelle (23) stehenden Aeußerungen über den absoluten Raum Newtons. Er nennt diesen eine »wissenschaftlich berechtigte Fiktion« (23, S. 482), bemerkt aber gar nicht, daß er dann diese Behauptung gegen Einstein zu b e w e i s e n hätte. Man muß doch sicherlich für das Auftreten der Trägheitskräfte nach einer U r s a c h e suchen, d. h. diese Kräfte als Funktion einer auch anders erfahrbaren Realität deuten; darum hatte Newton dem absoluten Raum ganz konsequent Realität zugeschrieben. Da es aber nicht gelang, diesen realen Raum auf andere Weise nachzuweisen, so blieb er eine F i k t i o n, und Einstein ist völlig im Recht, wenn er ihn eine »bloß fingierte Ursache« nennt. Einstein setzt dagegen als Ursache der Trägheit die Fixsternmassen, also eine erfahrbare Realität. Höpfners Vergleich mit dem Nullpunkt des Thermometers ist falsch, denn dieser Nullpunkt ist nicht als U r s a c h e der Wärme eingeführt, sondern als V e r-

gleichspunkt für die Messung; ihm entspricht im Bewegungsproblem dasjenige Koordinatensystem, auf das man die Messungen bezieht. Aber der absolute Raum Newtons ist mehr als ein Bezugspunkt der Messung; das sieht man schon deutlich daraus, daß seine Orientierung nicht willkürlich ist, sondern aus der beobachteten Bewegung der Himmelskörper erschlossen werden kann. Dagegen ist das Koordinatensystem, von dem aus man mißt, und der Nullpunkt des Thermometers willkürlich.

Während in den genannten anderen Fällen die Fiktionsphilosophie der Physik irrtümlich vorwirft, daß ihre Hypothesen in Wahrheit Fiktionen seien, will sie hier umgekehrt der Physik nicht erlauben, eine Fiktion zu entfernen und durch eine Hypothese zu ersetzen. Es sieht wirklich so aus, »als ob« diese Philosophie Fiktionen um jeden Preis in die Physik einführen will. Das wäre — wenn nicht die Wörtchen »als ob« Besseres hoffen ließen — ein der Philosophie wenig angemessenes Verfahren. Und es ist dringend zu raten, daß die Fiktionsphilosophie dem Sinn der physikalischen Theorie in größere Tiefe nachgeht, wenn sie an der philosophischen Analyse der Relativitätstheorie mitarbeiten will. Denn über die Sphäre der physikalischen Mißverständnisse muß man hinaus sein, wenn man an der tiefsten physikalischen Theorie Kritik üben will.

II. Die auf Mach zurückgehenden Auffassungen.

Es ist bekannt, daß Ernst Mach einen wesentlichen Gedanken der allgemeinen Relativitätstheorie schon vor 40 Jahren ausgesprochen hat. Mach erkannte, daß Bewegung sich immer nur in bezug auf Körper definieren läßt, und daß es sinnlos ist, von einer Bewegung »in bezug auf den Raum« zusprechen. In seiner Kritik der Newtonschen Prinzipien heißt es von der Bewegung: »Wir erkennen also eigentlich eine Beziehung des Körpers K zu (den Körpern) A, B, C ... Wenn wir nun plötzlich von A, B, C ... absehen, und von einem Verhalten des Körpers im absoluten Raume sprechen wollten, so würden wir einen doppelten Fehler begehen. Einmal könnten wir nicht wissen, wie sich K bei Abwesenheit von A, B, C ... benehmen würde, dann aber würde uns jedes Mittel fehlen, das Benehmen des Körpers K zu beurteilen und unsere Aussage zu prüfen, welche demnach keinen naturwissenschaftlichen Sinn hätte« (36, S. 224). Diese Worte enthalten eine klare Kritik der Lehre von der absoluten Bewegung; aber darüber hinaus zeigen sie auch schon den Weg, wie sich eine strenge Bewegungslehre allein entwickeln

läßt. Der Gedanke, daß Bewegung als räumlicher Vorgang nur erkennbar ist in bezug auf andere Körper, ist weit älter als Mach. Schon Leibniz hat einen derartigen Gedanken geäußert; man findet diese Stelle in der historisch interessanten Arbeit von Lange über die »geschichtliche Entwicklung des Bewegungsbegriffs« (30) zitiert, die ebenfalls von der kinematischen Relativität überzeugt ist[1]). Sofern Bewegung als Aenderung räumlicher Abstände charakterisiert ist, ist sie relativ; das liegt im Begriff der kinematischen Bewegung. Was die Machsche Ansicht aber so sehr von früheren Auffassungen unterscheidet, ist der Gedanke, daß auch dynamische Relativität gelten muß. Bewegung ist auch an dem Auftreten von Kräften erkennbar — das ist der Sinn der Newtonschen Gleichung Kraft = Masse × Beschleunigung — und Mach lehrt, daß auch das Auftreten der sekundären Bewegungskräfte, der sog. Trägheitskräfte, an das Vorhandensein der andern Körper gebunden sein muß. Dieser Gedanke war vor Mach unbekannt. Mach folgert ihn daraus, daß jede Auffassung der Bewegung grundsätzlich umkehrbar ist, es also immer möglich ist, die Trägheitskräfte als Wirkung der andern Körper zu deuten. Am klarsten wird der Gedanke durch Machs Behandlung des Rotationsproblems. »Bleibt man aber auf dem Boden der Tatsachen, so weiß man bloß von relativen Räumen und Bewegungen. Relativ sind die Bewegungen im Weltsystem, von dem unbekannten und unberücksichtigten Medium des Weltraums abgesehen, dieselben nach der ptolemäischen und nach der kopernikanischen Auffassung. Beide Auffassungen sind auch gleich richtig, nur ist die letztere einfacher und praktischer. Das Weltsystem ist uns nicht zweimal gegeben mit ruhender und mit rotierender Erde, sondern nur einmal mit seinen allein bestimmbaren Relativbewegungen. Wir können also nicht sagen, wie es wäre, wenn die Erde nicht rotierte. Wir können den einen uns gegebenen Fall in verschiedener Weise interpretieren. Wenn wir aber so interpretieren, daß wir mit der Erfahrung in Widerspruch geraten, so interpretieren wir eben falsch. Die mechanischen Grundsätze können also wohl so gefaßt werden, daß auch für Relativdrehungen Zentrifugalkräfte sich ergeben« (36, S. 226). Es ist bewunderungswürdig, mit welcher Sicherheit hier der Gedanke der dynamischen Relativität ausgesprochen wird, und niemand

1) Freilich ist dies auch die einzige Leistung Langes zur Relativitätsfrage; die dynamische Relativität sieht er nicht, obgleich ihm die Aeußerungen Machs bereits bekannt waren. Auch in seiner Definition des Inertialsystems berücksichtigt er nicht den Einfluß der Fixsternmassen.

hat diese geniale Einsicht Ernst Machs mehr anerkannt als Einstein. In seinem Nachruf auf Ernst Mach (10) zitiert er selbst die entscheidenden Stellen aus Machs Mechanik.

Bei aller Anerkennung der Machschen Gedanken darf man jedoch nicht vergessen, daß Mach im Irrtum ist, wenn er die allgemeine Relativität aus apriorischen Gründen fordert. Auf diesen Irrtum hat zuerst Schlick (59, S. 166—168)[1]) hingewiesen. Daß es sich hier nur um einen Erfahrungssatz handeln kann, folgt schon daraus, daß man aus dem dynamischen Relativitätsprinzip erfahrbare Konsequenzen über das Verhalten rotierender Massen (z. B. Schwungräder) ableiten kann. Man kann eben aus der kinematischen Relativität die dynamische nicht logisch folgern. Schlick zeigt dies deutlich, indem er den Relativitätsgedanken in die Sprache des Machschen Positivismus übersetzt: »Wo optische Erfahrungen uns nichts lehren, dürfen auch die kinästhetischen uns nichts lehren.« Es ist eine sonderbare Ironie, daß Mach hier unbemerkt dem Apriorismus verfällt.

Der Bewunderer der Machschen Raumkritik mußte jedoch eine große Enttäuschung erleben, als im vorigen Jahre die »Optik« aus Machs Nachlaß herausgegeben wurde. Denn im Vorwort dieses Buches erklärt sich der 74 jährige zum ausdrücklichen Gegner der Relativitätstheorie. »Den mir zugegangenen Publikationen und vor allem meiner Korrespondenz entnehme ich, daß mir langsam die Rolle des Wegbereiters der Relativitätslehre zugedacht wird. Nun kann ich mir heute ein ungefähres Bild davon machen, welche Umdeutungen und Auslegungen manche der in meiner Mechanik niedergelegten Gedanken von dieser Seite in Zukunft erfahren werden. Wenn Philosophen und Physiker den Kreuzzug gegen mich predigten, so mußte ich dies natürlich finden, und war damit ganz einverstanden, denn ich war, wie ich dies wiederholt dargetan habe, auf den verschiedenen Gebieten doch nur ein unbefangener Spaziergänger mit eigenen Gedanken, muß es aber nun mit derselben Entschiedenheit ablehnen, den Relativisten vorangestellt zu werden, mit welcher ich die atomistische Glaubenslehre der heutigen Schule oder Kirche für meine Person abgelehnt habe« (37, Vorwort).

1) Diese Schrift Schlicks (59) ist noch vor Einsteins endgültiger Publikation der allgemeinen Relativitätstheorie geschrieben; sie enthält deshalb einen von Einstein herrührenden Irrtum (S. 170—171). Einstein hatte eine Zeitlang beweisen zu können geglaubt, daß die völlig allgemeine Relativität unmöglich sei. Er hat dann bekanntlich selbst den Beweis vom Gegenteil erbracht. Schlicks Darstellung ist leicht zu korrigieren und wird in ihrem philosophischen Gehalt durch diesen Umstand nicht berührt.

Man wird diese Erklärung Machs zwar hinnehmen müssen; aber sie kann niemals widerlegen, daß zwischen der Machschen Kritik des Bewegungsproblems und der allgemeinen Relativitätstheorie eine nahe Beziehung besteht, ja daß die Einsteinsche Lehre erst die Durchführung des Machschen Programms bedeutet. Es ist dabei zu beachten, daß die zitierte Erklärung Machs aus dem Jahre 1912 stammt, also noch vor der endgültigen Aufstellung der allgemeinen Relativitätstheorie abgefaßt wurde. Das Aequivalenzprinzip und die Theorie der Lichtablenkung war allerdings schon veröffentlicht. Ein Gegensatz Machs zur speziellen Theorie erscheint viel eher begreiflich, denn diese elektrodynamische Theorie steht in keiner Beziehung zu der Aeußerung der Machschen Mechanik. Es wird deshalb zu fragen sein, ob nicht die endgültige allgemeine Theorie den alten »Spaziergänger mit eigenen Gedanken« wieder versöhnt hätte. Aber da sie die spezielle als Element enthält, so bleibt dies zum mindesten zweifelhaft; und man muß sich mit der Tatsache abfinden, daß der Schöpfer des Relativitätsgedankens ihn in seinem Alter nicht wieder erkannte, als er ihm in einer neuen Form begegnete.

Mit der Umkehr Machs hängt es zusammen, daß die auf ihn zurückgehenden Philosophen ganz verschiedene Stellungen zur Relativitätstheorie einnehmen. An den jüngeren Mach hat sich Petzold angeschlossen, der zu einem überzeugten Anhänger der Relativitätstheorie geworden ist; dagegen bezieht sich Dingler auf jene Bemerkung des älteren Mach, und er stellt sich in schärfsten Gegensatz zur Einsteinschen Theorie. Eine mittlere Stellung nimmt F. Adler ein.

Petzold sieht die Machsche Bewegungslehre in engem Zusammenhang mit Machs sinnesphysiologischer Erkenntnistheorie. Wenn nur das sinnlich Erfahrbare Realität hat, so kann es nur relative Bewegung geben; denn die Sinne lehren stets nur die relative Bewegung von Körpern. »Wer sich davon überzeugt hat, daß die Gestalten des Sehraums an die Farben unabtrennbar geknüpft sind, und wer andererseits die vollständige erkenntnistheoretische Gleichberechtigung des Tastsinns und des Gesichtsinns durchschaut, der weiß auch, daß der wirkliche Raum, der Raum der Erfahrung, uns nur relative Bewegung zeigt, und daß es keine Beobachtung und kein Mittel gibt, so wenig optischer oder elektromagnetischer wie mechanischer Art, das uns absolute Bewegung wahrnehmen lassen könnte« (43, S. 7). Petzold sieht deshalb die Einsteinsche Leistung vor allem darin, daß die Relativitätstheorie allein Koinzi-

denzen als erfahrbare Realitäten betrachtet. Es ist bekanntlich ein wesentliches Argument für Einstein bei der Aufstellung der allgemeinen Theorie gewesen, daß prinzipiell nur Koinzidenzen von realen Dingen beobachtbar sind; und die allgemeine Theorie sieht deshalb in den Koinzidenzen das einzig Invariante und relativiert nur die Maßbeziehungen zwischen den Koinzidenzen. Petzold sieht in dieser Auffassung den einzigen Weg zur objektiven Beschreibung der Natur, zur Befreiung von metaphysischem Schein. Die Metaphysik, nicht die Sinnesempfindung ist nach Petzoldt das trügerische Element in der Erkenntnis. »Die Lehre des Heraklit und Parmenides, daß die Sinne Betrüger seien, wäre heute, angesichts der experimentellen Naturwissenschaft, lächerlich . . . . immer sind es Komplexe von Sinnesempfindungen, allenfalls von Erinnerungen solcher, was wir beobachten und beurteilen: Einstein bezeichnet es als Koinzidenzen von Empfindungen . . . Und die Bestimmtheit des Naturgeschehens besteht darin, daß sich diese Koinzidenzen paarweise einander eindeutig zuordnen lassen. Das ist ein Punkt von allergrößter Wichtigkeit. Wer mehr über die Natur aussagt als diese, soweit unsere Erfahrung reicht, immer bestehende Möglichkeit eindeutiger Zuordnung jener Koinzidenzen zueinander, der überschreitet die Grenzen der Erfahrung. Das ist's, was im Grunde schon Hume behauptete und was Mach lehrt, auch was Kirchhoffs Urteil über die Unklarheit zugrunde liegt, die er in den Begriffen der Kraft und ihrer Tätigkeit fand. Einstein stellte sich ganz auf diesen Boden, und hier im Besonderen ist die eine Quelle der ungeheuren Verallgemeinerung des Relativitätsgedankens zu suchen, die ihm in seiner allgemeinen Theorie gelungen ist« (42, S. 64). Es war der Irrtum der alten Physik und Erkenntnistheorie, daß sie als Erklärungsgrund für alle Erscheinungen die mechanische Bewegung ansah. Das war ein Vorurteil, denn die Mechanik steht den Sinnen nicht näher als die Optik und Akustik; die Mechanik ist aus dem Tastsinn entstanden wie die Optik aus dem Gesichtssinn, und es ist prinzipiell gleichgültig, an welche Sinneswahrnehmung man die Physik anknüpfen will (39). Alle Einwände gegen die Relativitätstheorie, ihre sogenannte Unbegreiflichkeit rühren nur daher, daß man noch in der mechanischen Weltauffassung befangen ist; aber der Entwicklungsgang der Wissenschaft besteht gerade in der Ueberwindung des mechanischen Materialismus, und die Relativitätstheorie ist das letzte große Glied in dieser Reihe. Es ist ein interessantes Schauspiel, wie Petzold in diesem Gedankengang, den wir seiner Schrift über »die Stellung der Relativitätstheorie

in der geistigen Entwicklung der Menschheit« (42) entnehmen, die Relativitätstheorie für eine bestimmte Entwicklungsidee, die positivistische, in Beschlag nimmt; wir werden im folgenden Abschnitt den gleichen Anspruch auf der neukantischen Seite kennen lernen. Es läßt sich nicht bestreiten, daß für die Petzoldsche Auffassung eine gewisse Berechtigung vorliegt; mit sicherem Instinkt greift Petzold hier jenen philosophischen Grundzug der Theorie auf, der sie über den Rahmen einer bloß fachlichen Theorie hinaushebt. Die Hinwendung auf das prinzipiell Beobachtbare ist ein echt Machscher Gedanke, und Einstein selbst sieht darin eine enge Beziehung zu Mach. Man vergleiche die oben zitierte Aeußerung Machs, nach der eine Aussage keinen naturwissenschaftlichen Sinn hat, wenn es kein Mittel gibt, sie zu prüfen; gerade diese Stelle wird auch von Einstein zitiert (10). Auch wird man in der Petzoldschen Einstellung zum Ursachbegriff (44) Uebereinstimmung mit Einstein konstatieren dürfen. Petzoldt sieht die Aufgabe der Kausalerklärung erschöpft, wenn eine eindeutige funktionale Zuordnung aller Geschehnisse gelungen ist; in dieser reinen »Beschreibung« sind metaphysische Begriffe wie eine »hinter den Erscheinungen wirkende Kraft« überflüssig und sinnlos. So wird für Petzold die Frage nach einer verursachenden Kraft der Lorentzkontraktion sinnlos [1]); diese Erscheinung ist hinreichend erklärt, weil sie als Funktion der Relativbewegung dargestellt ist. Auch die Frage, ob die Lorentzverkürzung »wirklich« oder »Schein« ist, ist für Petzold gegenstandslos; wirklich heißt für ihn beobachtbar, und darum kann für den einen Beobachter wirklich sein, was dem andern unwirklich ist.

Hier liegt aber auch die Grenze, an der sich der Petzoldsche Positivismus von der Relativitätstheorie scheidet. Denn die Relativierung des W a h r h e i t s begriffes (vgl. 45) ist nicht ihre Absicht, und nur eine einseitig positivistische Interpretation kann das herauslesen; in der Tat scheint Petzold der Meinung zu sein, daß erst mit dem Positivismus die Relativitätstheorie eigentlich begreiflich werde. In der Neuauflage seines »Weltproblems« (41) ist Petzold auf diese Frage ausführlich eingegangen [2]); hier entgegnet er auch auf eine

1) Dagegen will Laue (32) die verursachende Kraft nicht ausschließen, sie sei nur eine Funktion des Koordinatensystems und darum für das eine Bezugssystem vorhanden, für das andere nicht. Darin liegt aber wohl nur ein terminologischer Gegensatz zu Petzold.

2) Er schreibt: »Im vorliegenden Buch konnte ich die Relativitätstheorie in den allerweitesten Rahmen stellen . . . . weil es sich hier um die letzte Frage handelt, um die nach dem Wesen der Welt«. (41, Vorwort.)

Bemerkung Cassirers (41, S. 208, vgl. auch das unten S. 349 mitgeteilte Zitat aus Cassirer). Cassirer hatte ihm eingewandt, daß nicht durch die Messungen *eines einzigen* Systems die Tatsachen objektiv festgelegt sind, sondern erst durch die Messungen *aller* Systeme, bzw. durch die Kenntnis der Transformationsformeln, welche den Zusammenhang der Systeme vermitteln. Erst dieser invariante Zusammenhang hat objektive Geltung; die Aussagen des einen Systems allein sind so wenig erschöpfend, wie etwa der gezeichnete Grundriß *allein* ein Gebäude charakterisiert. Petzold dagegen erklärt, daß die Messungen eines einzigen Systems hinreichend sind, weil sich daraus mit Hilfe der Transformationsformeln die Messungen der andern Systeme berechnen lassen, und daß die Relativitätstheorie eine »Bestätigung des Protagoreischen Homo-Mensura-Satzes« sei.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß in diesem Streit allein Cassirer das Richtige trifft. Denn Petzold übersieht, daß eben in der Kenntnis der Transformationsformeln das Moment liegt, das über die Messungen des *einen* Systems hinausweist. Die Transformationsformeln sind nicht leere Definitionen, sondern selbst Erkenntnisse; sie vermitteln den gesetzmäßigen Zusammenhang der Beobachtungen in den verschiedenen Systemen. Wenn nur die Messungen in *einem* System gegeben sind, so sind damit die Transformationsformeln und die Messungsergebnisse des andern Systems noch *nicht* gegeben. Ob man, wie Cassirer es tut, in den Messungen der Gesamtheit aller Systeme, oder wie Petzold es zugibt, in den Messungen *eines* Systems *und* hinzugefügten Transformationsformeln den objektiven Zusammenhang charakterisiert, ist natürlich gleichgültig; aber beides besagt, daß die Welt, so wie sie dem einen Beobachter erscheint, *noch nicht erschöpfend* charakterisiert ist. *Daß zwischen den Messungen der verschiedenen Beobachter ein meßbarer Zusammenhang besteht, ist selbst wieder eine Tatsache, in der sich eine Eigenschaft des Wirklichen ausdrückt.* So ist der Satz von der Konstanz der Lichtgeschwindigkeit nicht damit erschöpft, daß die Messung dieser Geschwindigkeit mit starren Maßstäben und Uhren in *einem* System den Wert 300 000 km ergibt, sondern der Zusammenhang des Lichtphänomens mit den starren Maßstäben und Uhren ist erst dann objektiv festgelegt, wenn man hinzufügt, daß *auch mit bewegten* Maßstäben und Uhren sich diese Zahl ergibt. Zur vollständigen Charakterisierung der Lichtgeschwindigkeit

bedarf es also der Messung in allen Systemen. Man kann zwar den Wert der Lichtgeschwindigkeit im bewegten System auch mit Hilfe der Lorentztransformation finden, aber auch umgekehrt kann man die Lorentztransformation aus dem Wert der Lichtgeschwindigkeit in den verschiedenen Systemen ableiten. Das sind nur zwei verschiedene mathematische Ausdrucksweisen für denselben Sachverhalt. Petzold schreibt: das Verfahren der Relativitätstheorie »deckt sich durchaus mit dem Satze des Protagoras, dem man die Form geben kann: die Welt »ist« für jedes System so, wie sie darin »erscheint«, oder: sie »ist« für jeden Standpunkt so, wie sie von ihm aus »erscheint«, von ihm vorgefunden wird, und alle die verschiedenen Standpunkte sind miteinander verträglich« (41, S. 208). Die Standpunkte sind aber nicht bloß verträglich, sondern sogar in gesetzmäßigem Zusammenhang, und eben dieser Zusammenhang ist der Erkenntnis zugänglich und befreit unser Wissen von der Beschränktheit des zufälligen Standpunkts.

Es sei bei dieser Gelegenheit bemerkt, daß man sich hüten muß, in den »Messungen des einen Systems« die notwendige Erscheinungsform für den im System ruhenden Beobachter zu sehen. Die Ausdrucksweise der gewöhnlichen Darstellungen der Relativitätstheorie verführt leicht dazu. Aber ein bewegter Beobachter ist nicht gezwungen, gerade mit denjenigen Meßmethoden zu arbeiten, die für ihn die einfachsten sind. So kann er z. B. Gleichzeitigkeit so definieren, daß sie der Gleichzeitigkeit eines »ruhenden« Beobachters entspricht, dann gilt für ihn der Satz von der Konstanz der Lichtgeschwindigkeit nicht, aber zu einer eindeutigen Bestimmung des Geschehens kommt er auch. Die Einsteinsche Definition der Gleichzeitigkeit ist nicht »wahrer« als jede andere Definition; vgl. hierzu unten S. 363. Es gibt gar keine notwendige Erscheinungsform der Welt für einen Beobachter; diese Form ist erst bestimmt, wenn gewisse Voraussetzungen des Messens definitorisch festgelegt sind. Die Transformationsformeln, d. i. der Zusammenhang aller möglichen Messungen, befreien von der Willkürlichkeit dieser Voraussetzungen. Und die Verschiedenheit der Messungen hat nichts mit der Subjektivität des Beobachters zu tun, sondern entsteht durch die Unbestimmtheit, die im Begriff des Messens liegt; Messen ist ein Vergleichen und solange nicht bestimmt, als nicht der Vergleichspunkt genannt ist. Die Subjektivität der Sinneswahrnehmung ist von ganz anderer Art. Die »Welt des einen Systems« ist bereits eine von der unmittelbaren Sinneswahrnehmung emanzipierte Welt, und enthält deshalb will-

kürliche Elemente; die Elimination dieser Elemente ist aber nicht durch Reduktion auf die unmittelbare Sinneswahrnehmung des einen Beobachters möglich, sondern erst durch Bestimmung des gesetzmäßigen Zusammenhangs der Sinneswahrnehmungen, die bei Variation dieser Elemente entstehen. Und eben dieser Zusammenhang ist für alle Beobachter derselbe.

Wie gefährlich es ist, die Relativitätstheorie von vornherein im Sinne einer bestimmten philosophischen Richtung zu interpretieren, zeigt sich auch darin, daß Petzold dazu geführt wird, einzelne mit der Theorie notwendig verbundene Konsequenzen abzulehnen. Und zwar handelt es sich hier um die Annahmen Einsteins über die Grenzstellung der Lichtgeschwindigkeit und über die Endlichkeit des Raumes. Petzold ist sich dabei seines Gegensatzes zu Einstein bewußt. Er ist der Meinung, daß hier die »Tragweite unserer Sinnesorgane« überschritten wird, und daß Einsteins Lehre hier einen »Rückfall in den rationalistischen Fehler Kants« bedeutet, für den »die Dinge sich nach dem Denken richten« mußten (44, S. 473). Diese Auffassung Petzolds ist durchaus irrig, ja jene Aussagen der Relativitätstheorie sind sogar noch mit Petzolds Positivismus vereinbar. Denn die genannten Theoreme Einsteins sind prinzipiell nicht von den andern Lehren der Relativitätstheorie verschieden; sie bedeuten durchaus erfahrbare Tatsachen. Petzold stößt sich daran, daß es eine negative Aussage ist, wenn man Ueberlichtgeschwindigkeiten für unmöglich erklärt; aber jede positive Aussage läßt sich in eine negative verwandeln. Diese negative Aussage ist identisch mit der positiven, daß jede Bewegung eines realen Dinges mit endlicher kinetischer Energie erfolgen muß; denn für Ueberlichtgeschwindigkeiten wird die kinetische Energie unendlich. Die Aussage ist logisch von der gleichen Art wie etwa das Energieprinzip; denn dieses behauptet ja, daß man niemals in der Natur einen Vorgang treffen wird, bei dem die Energie eines abgeschlossenen Systems wächst. Aehnlich steht es mit der Endlichkeit des Raumes; sie besagt nichts als die prinzipiell erfahrbare Tatsache, daß die Strahlen einer Lichtquelle, ohne reflektiert zu werden, nach endlicher Zeit von der anderen Seite an den Ausgangspunkt zurückkehren. Daß diese Behauptung vorläufig noch nicht hinreichend experimentell gesichert ist, ja immer nur hypothetisch erschlossen werden kann, bedeutet nichts gegen ihre logische Stellung als Erfahrungstatsache. (Auch die Kugelform der Rückseite des Mondes kann nur hypothetisch erschlossen werden!) [1]).

1) Im Irrtum befindet sich Petzold ferner über das sog. Uhrenparadoxon; ich kann hier auf die richtigen und klaren Darstellungen bei Thirring (67) und

So kommt schließlich Petzolds Endurteil über die Theorie einer Verkennung ihres logischen Charakters gleich, der durchaus ein Suchen nach objektiver Geltung bedeutet. Er schreibt: »Der Drang nach dem Absoluten fand namentlich in der allgemeinen Relativitätstheorie noch einen andern durchaus entbehrlichen Ausdruck. Man machte die die natürlichen Zusammenhänge beschreibenden Formen, die von den ganz beliebigen Transformationen dieser Theorie unberührt blieben, zu absoluten Invarianten, zu absoluten Naturgesetzen, wenn vielleicht nicht geradezu dem Wortlaut, so doch dem stillschweigend dabei gedachten Begriffe nach« (41, S. 214). Das Wort »absolut« ist natürlich Mißdeutungen ausgesetzt; aber der Sinn der invarianten Gleichungen ist es durchaus, das Gesetz von den Bedingungen der Messung zu befreien. Sind für eine einzelne Messung diese Bedingungen bekannt, so ist sie vermöge der invarianten Gleichungen an alle möglichen Messungen angeschlossen, und in diesem und nur diesem Sinne kann man sie eine absolute Aussage nennen. In diesem Sinne ist auch das Einsteinsche Lichtprinzip — im Gegensatz zu Petzolds Auffassung (41, S. 215) — eine absolute Wahrheit; seine spezielle Form, die Konstanz der Lichtgeschwindigkeit, ist an bestimmte Bedingungen der Messung gebunden, die aber genau formulierbar sind.

Bloch (2, S. 71 und 102) verweisen. In seiner Betrachtung unterläuft Petzold sogar ein prinzipieller Fehler: eine Koinzidenz, d. h. ein »Punktereignis«, ist nicht verschiedener Deutungen fähig, sondern für alle Beobachter gleich; wenn von zwei unmittelbar benachbarten Uhren im direkten Vergleich die eine nachgeht, so geht sie für jeden Beobachter nach. Das ist ja die von Petzold selbst so anerkannte Voraussetzung der Relativitätstheorie, die objektive Geltung der Koinzidenz. Eine andere Unklarheit findet sich bei Petzold in seiner Kritik der mechanischen Modelle der Relativitätstheorie, die er ebenfalls aus erkenntnistheoretischen Gründen ablehnt, da sie mit seiner Auffassung von der Unmöglichkeit, aus den Beobachtungen des einen Systems herauszukommen, im Widerspruch stehen. Er spricht an jenen Stellen (46) immer von den verschiedenen Räumen der Beobachter, während nur verschiedene Gleichzeitigkeit in demselben Raum vorliegt. Der Fehler derartiger Modelle besteht doch nur darin, daß ihre Abmessungen so klein sind, daß man sie mit einem Blick überschauen kann; dadurch wird die Gleichzeitigkeit des einen Systems identisch mit der Erlebnisgleichzeitigkeit, und die Gleichzeitigkeit des andern Systems erscheint »falsch«. Für große Dimensionen gibt es aber keine Erlebnisgleichzeitigkeit. Abstrahiert man deshalb von dem unmittelbaren Uebersehen der kleinen Dimensionen, so erhält man eine gute Veranschaulichung für große Dimensionen. Daß im Modell die Uhren und Maßstäbe künstlich korrigiert werden müssen, während das bei Benutzung der Lichtgeschwindigkeit als Signalmittel nicht nötig ist, sondern die Einstellung (abgesehen vom Anfangspunkt der Uhrzeit) von selbst eintritt, ist natürlich ein Unterschied; aber eben daran erkennt man anschaulich die Sonderstellung der Lichtgeschwindigkeit.

Das Verhältnis Machs zur Relativitätstheorie ist für Petzold natürlich von besonderem Interesse. Er hat diesem Verhältnis in der 8. Aufl. von Machs »Mechanik« (40) eine längere Abhandlung gewidmet. Dem von Einstein ausgesprochenen Gedanken, daß Mach nahe daran war, die Relativitätstheorie zu finden, stimmt er sachlich zu, wenn er auch betont, daß gerade die erkenntniskritische Einstellung Machs ihn an der produktivmathematisch-physikalischen Arbeit gehindert hat. »Einsteins Theorie ist zudem nicht die geradlinige Fortsetzung der Machschen. Die letztere lenkt die Aufmerksamkeit so stark auf das Fixsternsystem, daß sich Einstein erst davon befreien mußte, um das wesentliche der Versuche von Fizeau und Michelson so knapp wie möglich zu fassen. . . . . Durchaus im Recht sind aber jene Physiker damit, daß sie keinerlei Widerspruch zwischen Machs Anschauungen und den theoretisch-physikalischen Ausgestaltungen der Relativitätstheorie erblicken« (40, S. 501/502). Es ist erfreulich, daß ein so berufener Interpret Machs, wie Petzold es ist, sich mit solchem Nachdruck für diesen Zusammenhang einsetzt.

Mit dem gleichen Recht wie Petzold darf sich Dingler einen Schüler Machs nennen; denn hat Mach Petzold mit der Neuausgabe seiner Mechanik betraut, so hat er in der Vorrede zu eben diesem Quellenwerk der Relativitätstheorie Dingler die geistige Fortführung seiner Raum-Zeit-Philosophie zugewiesen. Man darf, nach der oben genannten Aeußerung der »Optik«, nicht einmal bezweifeln, daß der 74 jährige Philosoph mit Dinglers Ablehnung der Relativitätstheorie einverstanden gewesen wäre. Und wenn Petzold nachzuweisen sucht, daß Dingler sich von Machs Auffassung entfernt habe (er sieht in Dinglers Theorien eine falsche Interpretation des Machschen Oekonomieprinzips, 40, S. 503), so hat Dingler ein Recht, sich auf die späte Aeußerung Machs zu berufen. Es liegt eine Tragik darin, daß Dingler diese Rechtfertigung findet. Denn daß der junge Mach, der geniale Kritiker Newtons, ein überzeugter Freund der Einsteinschen Lehre geworden wäre, erscheint niemand zweifelhaft, der jene gedanklich-sichere Kritik der klassischen Mechanik einmal in voller Unbefangenheit gelesen hat. Es ist eine häufig zu beobachtende Erscheinung, daß gerade der Schöpfer einer revolutionären Idee sich später gegen diejenigen verschließt, die seine Idee noch weiter ausbauen wollen. Als ob seine revolutionäre Kraft mit der einen Leistung erschöpft sei, ist er unempfänglich für die gedankliche Kühnheit des andern; und es scheint, daß die befreiende Wirkung einer erlösenden Idee für ihren Schöpfer viel mehr in der Intensität

liegt, mit der er sie produziert, als in ihrem sachlichen Gehalt. Wie viel mehr muß dieses Gesetz gelten, wenn Alter und Krankheit ihn daran hindern, die Intensität des andern Denkers nachzuerleben! »Mit 74 Jahren, von schweren Leiden getroffen, werde ich keine Revolution mehr machen«, schreibt Mach in seiner letzten Vorrede zur Mechanik (36). Er konnte auch keine Revolution mehr mitmachen; und niemand, der in der Einsteinschen Lehre die geniale Vollendung des von Mach nur geahnten Gedankens sieht, wird Mach darum geringer einschätzen. Daß aber Dingler den 74 jährigen gegen den Schöpfer der »Mechanik« ausspielt, ist tief bedauerlich.

Denn Dinglers Kritik der Relativitätstheorie zeigt so wenig Einfühlung in die Einsteinschen Gedanken, daß seine Beurteilung von Machs Stellung zu Einstein nicht voll gewertet werden kann. In zahlreichen Veröffentlichungen (vgl. 5, 6) hat sich Dingler mit der Relativitätstheorie auseinandergesetzt; aber man ist überrascht über den Dogmatismus, der sich hier kundgibt. Dingler glaubt, eine ganz neue Methode der Naturphilosophie gefunden zu haben. Diese Methode besteht darin, daß man mit gewissen, vom Denken gegebenen Prinzipien die Welt der Naturerscheinungen beschreibt; Widersprüche zu diesen Prinzipien kann es nicht geben, denn man deutet alle Erfahrungen so lange, bis sie den Prinzipien entsprechen. Dieser Gedanke Dinglers ist im wesentlichen nicht einmal neu, denn schließlich hat Kant auch nichts anderes gelehrt, als daß die Erfahrung den Prinzipien der Vernunft niemals widersprechen kann, weil sie erst durch diese Prinzipien gewonnen wird. Aber Dinglers Gedanke ist völlig unrichtig. Denn es läßt sich gar nicht beweisen, daß die Gesamtheit der Prinzipien nicht einmal in Widerspruch zur Erfahrung tritt, weil sehr wohl eine Ueberbestimmung für die Deutung der Erfahrungen vorliegen kann. Bei Kant war eine gewisse Gewähr der Widerspruchslosigkeit dadurch gegeben, daß die Prinzipien der als geordnet gedachten Vernunft entnommen waren; allerdings hat sich diese notwendige Voraussetzung der Aprioritätsphilosophie nicht bestätigt, wie ich an anderer Stelle (47, Abschnitt VI) gezeigt habe. Warum aber die Prinzipien Dinglers stets eine widerspruchsfreie Deutung der Erfahrung ermöglichen sollen, erscheint unbegründet, denn ihr Ursprung bleibt unklar.

Die Relativitätstheorie ist falsch, weil sie mit dem nichteuklidischen Raum arbeitet, und zu diesen Prinzipien gerade der euklidische Raum gehört. Der euklidische Raum sei einfacher als der nichteuklidische. Daß »einfach« eine relative Bestimmung ist, und es darauf ankommt, ob das ganze zugehörige System der

Physik einfacher wird, übersieht Dingler. Der starre Körper ist nach Dingler notwendig euklidisch, denn er sei erst durch die euklidische Geometrie definiert. Daß es auch eine andere Definition des starren Körpers gibt, will Dingler nicht zugeben. Es sei unbeweisbar, wenn der Raum nichteuklidisch sei, denn zum Beweise müßte doch nur der euklidische Raum vorausgesetzt werden. Auf diesen Einwand (und mehrere andere Irrtümer) habe ich selbst an anderer Stelle geantwortet (52). Es läßt sich sehr wohl beweisen, daß der Raum n i c h t euklidisch (getrennt zu sprechen) ist, selbst wenn man ihn zunächst als euklidisch voraussetzt; denn wenn man aus der Voraussetzung $A = B$ mit Hilfe anderer Sätze beweisen kann, daß $A \neq B$, so liegt ein Widerspruch vor, und es muß in der Tat $A \neq B$ sein. Will man aber positiv beweisen, daß der Raum eine bestimmte nichteuklidische Struktur hat, so bietet sich dazu das »Verfahren der stetigen Erweiterung«, bei dem man die euklidische Geometrie als Näherung für kleine Raumgebiete gelten läßt.

Die Dinglerschen Einwände haben der Relativitätstheorie keine ernsteren Schwierigkeiten gemacht, und man kann nicht sagen, daß Dinglers Weiterführung der Machschen Ideen fruchtbar geworden sei. Viel schwieriger steht es mit den Einwänden F. Adlers (1). Adler geht zunächst nicht von erkenntnistheoretischen Einwänden aus, und darin liegt seine Stärke. Er will lediglich untersuchen, ob das auch von Einstein benutzte Erfahrungsmaterial — die Versuche von Michelson und Fizeau — notwendig zur Einsteinschen Theorie führt. Er beschränkt sich dabei auf die spezielle Relativitätstheorie. Adler kommt nicht nur zu dem Resultat, daß die Einsteinsche Theorie nicht die n o t w e n d i g e Folge der Versuche ist — das würde kein Relativitätstheoretiker bestreiten, denn ein eindeutiger Schluß von den Erfahrungen auf die Theorie ist niemals möglich — sondern er behauptet auch, daß die Einsteinsche Theorie f a l s c h sei. Es ist hier nicht der Ort, auf diese Fragen im einzelnen einzugehen, da sie tief in die physikalischen Einzelprobleme einführen; eine Widerlegung des Adlerschen Hauptgedankens habe ich an anderer Stelle veröffentlicht (54), eine andere Behauptung, gegen welche ich Herrn Adler brieflich Einwände mitteilte, hat er dann in einem Brief an mich zurückgenommen. Von Interesse für die philosophische Untersuchung ist es aber, daß es letzten Endes doch erkenntnistheoretische Motive sind, die Adler zu seiner Ablehnung der Relativitätstheorie veranlassen. Er glaubt, daß es unmöglich sei, daß mit einer bewegten Uhr die Lichtgeschwindigkeit $= c$ gemessen wird; er nennt dies ein »Naturwunder« (1, S. 176) und fordert, daß

die physikalische Theorie diesen Gedanken aufgibt. Dagegen sei es ein gut begründeter Satz, daß Uhren, die auf verschiedenen Wegen transportiert werden, nach dem Zusammentreffen wieder synchron kann sind (S. 208). Hier vermißt man alle tiefere Begründung. Man ebenso in der ungestörten Transportabilität der Uhren ein Naturwunder sehen; denn welche geheime Beziehung regelt den Gang der Uhren so, daß er gleich bleibt? Es hat keinen Sinn, hier der Natur Vorschriften zu machen, die aus dem menschlichen Denkvermögen stammen. Möglich ist die eine wie die andere Annahme; welche von beiden der Wirklichkeit entspricht, kann allein die Erfahrung lehren. Ueberdies konnte ich beweisen (54), daß die beiden Annahmen sich nicht einmal ausschließen, sondern sogar logisch vereinbar sind; die Veränderlichkeit der Uhrzeit mit dem Transport folgt erst aus anderen Voraussetzungen der Einsteinschen Theorie.

Eine ausgesprochene Beziehung zu Mach findet sich in Adlers Schrift nicht. Vielleicht darf man aber in der Achtung und der Bewunderung, mit der dieser Darsteller Machscher Lehren Einstein entgegentritt, eine Spur Machschen Geistes vermuten.

III. Die neukantische Auffassung.

Es ist sonderbar, daß zwei so verschiedene Richtungen wie der Machsche Positivismus und der Neukantianismus die Relativitätstheorie für ihre Erkenntnistheorie ausdeuten, ja, daß beide ein gewisses Recht dazu haben. Beruht das Recht des Positivismus in der relativistischen Beschränkung auf das Erfahrbare, so besteht die Rechtfertigung des Kantianismus gerade in der Deutung, die die Relativitätstheorie dem Unerfahrbaren, dem Raum und der Zeit gibt. Es ist das erste Problem der Kantischen Erkenntniskritik, zu untersuchen, wie über diese beiden unerfahrbaren Formen der Erscheinung Aussagen gemacht werden können; aber es war die große Unterlassungssünde Kants, den Inhalt dieser Aussagen einfach zu übernehmen, ohne ihn zu kritisieren. Der Fehler war von der neukantischen Schule unbemerkt übernommen worden — um so mehr mußte sie ihr Augenmerk auf jene physikalische Theorie richten, welche mit beispiellosem Erfolg sich gegen den Inhalt der klassischen Raum-Zeit-Lehre wandte. Und es entstand das Problem, ob die inhaltliche Kritik zu einer Bestätigung oder Widerlegung der Kantischen Lehre von der Form der Erscheinung wurde.

Es gibt einen Weg, die Kantische Philosophie vor der Relativitätstheorie zu schützen: wenn man beweist, daß die Aussagen

der Relativitätstheorie sich auf ein anderes Objekt beziehen als die Behauptungen der transzendentalen Aesthetik. An der physikalischen Richtigkeit der Theorie zu zweifeln, hat für den Philosophen offenbar wenig Aussicht auf Erfolg; aber die Kantische Lehre von der reinen Anschauung bietet Gelegenheit, die Aussagen der Erkenntnistheorie auf ein isoliertes Gebiet zu beschränken, das unberührbar über aller Erfahrung schwebt. Dieser Standpunkt wird von den radikalen Kantianern vertreten; ich nenne hier Sellien, Ilse Schneider, Lenore Ripke-Kühn [1]). Diese Richtung will nicht zugeben, daß die Einsteinsche Lehre sich auf den Inhalt der Raum- und Zeit-Anschauung bezieht; sie betreffe nur die Messung von Raum- und Zeit-Größen, nicht Raum und Zeit selbst.

Sellien geht in seiner Begründung durchaus dogmatisch vor. »Da die Geometrie sich ihrer Natur nach auf die »reine« Anschauung des Raumes bezieht, so kann die Erfahrung sie überhaupt nicht beeinflussen. Umgekehrt, die Erfahrung wird erst möglich durch die Geometrie. Damit aber wird der Relativitätstheorie die Berechtigung genommen zu behaupten, die »wahre« Geometrie ist die nicht euklidische. Sie darf höchstens sagen: die Naturgesetze können bequem in sehr allgemeiner Form ausgesprochen werden, wenn wir nichteuklidische Maßbeziehungen zugrunde legen« (64, S 48). Aehnlich schreibt er über die Zeit: »Zunächst einmal steht fest, daß Einsteins Theorie die reine Zeit als Form der Anschauung gar nicht betreffen kann«. Wenn man die reine Anschauung so definiert, daß sie von der Erfahrung nicht berührt werden kann, ist dieser Satz richtig; nur darf man nicht glauben, daß man sich mit einer so leeren Definition noch auf kantischem Boden befindet. Für Kant ist die reine Anschauung keineswegs losgelöst von der empirischen, sie ist ihre Form, sie bestimmt wieder die empirische; und es ist der tiefe Sinn seiner Philosophie, daß er die Geltung der apriorischen Gesetze nicht einfach als Tatsache hinnimmt, sondern aus der Möglichkeit der Erfahrung ableitet. Auch Ilse Schneider ist dieser Sinn der Transzendentalphilosophie verborgen geblieben. Zwar wirft sie meiner Kritik des kantischen Apriori vor, daß sie nicht »dem von Kant nachdrücklich betonten Sinn der Transzendentalphilosophie entspricht« (62, S. 73); sucht man aber bei ihr nach diesem Sinn, so findet man die Behauptung, daß die »allgemeinen Gesetze und der Begriff des Apriori unwandelbar sind« (62, S. 17). Auch ich halte dies für eine Behauptung der Transzendentalphilosophie, wenn

1) Diese Verfasserin hat von der Relativitätstheorie nicht viel verstanden, aber sie ist immerhin so ehrlich, die Theorie energisch abzulehnen (56).

auch nicht für ihren alleinigen Sinn; aber eben darum habe ich die Transzendentalphilosophie bekämpft. Denn nicht daß diese allgemeinen apriorischen Gesetze in sich logisch richtig sind, will Kant lehren — das wäre eine Trivialität —, sondern daß die Erfahrungserkenntnis ohne sie nicht auskommen kann. In der Relativitätstheorie liegt aber eine empirische Theorie vor, welche die aprioren Gesetze von Raum und Zeit nicht benutzt; sie zeigt, daß es möglich ist, auch mit anderen Bedingungen der Erfahrung als den kantischen Naturerkenntnis zu gewinnen. Wenn man trotzdem die Kantische Raum-Zeit-Lehre verteidigen will, so wäre zu beweisen, daß für die Anwendung der nichteuklidischen Geometrie und der relativierten Zeit doch wieder die Geltung der kantischen reinen Anschauungsformen vorausgesetzt werden muß. Es fehlt aber jeder Versuch auf neukantischer Seite, dies zu beweisen. Man liest nur immer wieder, daß eine empirische Theorie die reine Anschauung gar nicht berühren kann — aber das ist eine ganz dogmatische Behauptung. An keiner Stelle wird der Nachweis versucht, das leere und unberührbare Apriori in eine Beziehung zur erfahrbaren Welt, zur tatsächlichen Erkenntnis zu bringen. Ein solcher Nachweis wäre auch ganz unmöglich. Es kann gar keinem Zweifel unterliegen, daß man von der relativen Gleichzeitigkeit eine vollkommen anschauliche Vorstellung gewinnen kann, ohne im geringsten die absolute Gleichzeitigkeit zu benutzen [1]). Hält man trotzdem an der Forderung fest, daß es eine absolute Gleichzeitigkeit gäbe, die nur unerkennbar bleibt — so kann das ja niemand verwehrt werden; nur darf man nicht glauben, daß diese absolute Zeit eine Bedingung der Erfahrung sei. Kant selbst würde allerdings ein solches »Hirngespinst« zurückgewiesen haben, denn ihm war es der Sinn der Anschauungsform, daß sie nicht bloß ein Produkt des Gehirns, sondern eine Bedingung der Erkenntnis ist. Aehnlich steht es mit dem euklidischen Raum; man kann nicht behaupten, daß er die Voraussetzung des nichteuklidischen Raums sei. Allerdings könnte man einen Versuch zu diesem Beweis daran anknüpfen, daß der Riemannsche Raum den euklidischen als Differentialelement enthält [2]);

---

1) Auch Schlick hat (59, S. 162) den Gedanken ausgeführt, daß die absolute Zeit Kants nicht logische Bedingung der Einsteinschen Zeit ist; ich kann deshalb hier auf diese viele zu wenig bekannte Arbeit Schlicks, die schon 1915 entstand, verweisen.

2) Dieser Gedanke findet sich in der interessanten und von klarem physikalischem Verständnis getragenen Schrift von Bollert (2 a, S. 62—65) ausgeführt. Daß damit eine Abweichung von Kants spezieller Raumlehre vorliegt, wird von Bollert zugegeben (vgl. die Vorrede); ich muß jedoch auch seiner Ansicht wider-

aber der euklidische Raum Kants will durchaus über endliche Dimensionen Aussagen machen, und gerade in dieser Eigenschaft ist er nicht Voraussetzung des Riemannschen Raumes. Darum gilt, daß die Relativitätstheorie ein wissenschaftliches System ohne Benutzung der kantischen Anschauungsformen vollendet hat; die Sonderstellung, welche Kant dem euklidischen Raum und der absoluten Zeit gibt, ist damit gefallen.

Man wende auch nicht ein, daß Kant unter den reinen Anschauungsformen allgemeinere Gebilde verstanden und sich nicht auf die genannten Spezialformen beschränkt habe. Für Kant war es selbstverständlich, daß diese reine Anschauung mit dem euklidischen Raum und der absoluten Zeit identisch war. Wenn er die Bestimmung der empirischen Zeit als empirisches Problem hiervon abtrennt, so meint er damit nicht, daß der Physik alle möglichen Gleichförmigkeits- und Gleichzeitigkeitsdefinitionen erlaubt sein sollen, sondern er will sagen, daß es eine empirische Aufgabe sei, denjenigen realen Mechanismus zu bestimmen, der der absoluten gleichförmigen Zeit am besten entspricht, und das empirische Verfahren anzugeben, welches die absolute Gleichzeitigkeit am genauesten mißt. Der Gedanke, daß jeder beliebige Zeitablauf mit gleichem Recht als Maß der Gleichförmigkeit definiert werden kann, hat ihm fern gelegen. Zwar mag er gewußt haben, daß kinematisch ein Zwang zu dieser Auszeichnung nicht besteht; aber er stand viel zu sehr auf dem Boden der Newton-Eulerschen Theorie, um nicht in der Auszeichnung durch das Trägheitsgesetz einen Weg zu erblicken, die absolute Zeit dynamisch approximativ festzulegen. Zweifellos darf man Kant nicht so naiv interpretieren, daß man als absolut gleichförmige Zeit das psychologische Erlebnis »Zeit« ansieht; in der Auszeichnung durch physikalische Gesetze, d. h. durch das System der Erkenntnis sah er den Weg zur approximativen Bestimmung der absoluten Zeit. Aber daß gerade die Gesamtheit der Naturgesetze eine solche Auszeichnung nicht leistet, daß die Gesetze unverändert ihre Gestalt erhalten, wenn die zeitliche Metrik beliebig geändert wird — davon konnte Kant nichts wissen, denn

sprechen, daß in der differentiellen Sonderstellung des euklidischen Raumes eine ewige Notwendigkeit, also ein synthetisches Urteil apriori vorliegt. Denn es ist sehr wohl denkbar, daß auch diese Sonderstellung der euklidischen Geometrie einmal aufgegeben wird; in der Quantentheorie liegen vielleicht schon Ansätze dazu. Icb habe schon früher (47, S. 30 und 76) diesen Ausweg des Apriorismus abgelehnt; das gleiche gilt auch für Bollerts Verteidigung des Substanzbegriffes, die ich ebenfalls schon vorausgesehen hatte (47, S. 75). Bemerkenswert sind dagegen Bollerts Ausführungen über Objektivationsstufen.

sonst hätte die Relativitätstheorie nicht erst auf Einstein zu warten brauchen. Entsprechend steht es mit dem Raum der reinen Anschauung. Kant verstand darunter den euklidischen Raum. Es hat gar keinen Zweck, durch Zitate aus den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft — wie es Ilse Schneider tut (62, S. 69) — nachzuweisen, daß Kant gelegentlich an die Möglichkeit mehrdimensionaler Geometrien gedacht hat. Er versteht darunter eine Begriffswissenschaft, eine »Geometrie, die ein endlicher Verstand unternehmen könnte« (62, S. 69). Und es würde der Kritik der reinen Vernunft widersprechen, wollte er diese Geometrien ebenfalls in das Vermögen der reinen Anschauung aufnehmen. Ausgangspunkt der Kritik ist die Frage, woher die apodiktische Sicherheit rührt, mit der wir die Axiome der Geometrie aussprechen. Die Antwort lautet, daß es die reine Anschauung ist, die uns zur Anerkennung der Axiome zwingt. Was für einen Sinn hätte aber diese Antwort, wenn dieselbe reine Anschauung uns auch zur Anerkennung des kontradiktorischen Gegenteils der Axiome zwingt? Damit wäre jede Bestimmtheit in der Wahl der Axiome aufgehoben, und synthetische Urteile a priori über den Raum wären unmöglich. Die reine Anschauung Kants ist nicht vereinbar mit der Raum-Zeit-Lehre der Relativitätstheorie. Und wenn manche Neukantianer diesen Gegensatz durch geeignet ausgesuchte Zitate verwischen wollen, so sei es einmal offen ausgesprochen, daß man Kant einen besseren Dienst tut, wenn man angesichts der neuen Physik seine inhaltlichen Behauptungen aufgibt und, dem großen Plan seines Systems folgend, die Bedingungen der Erfahrung auf neuem Wege sucht, als wenn man sich dogmatisch an seine Einzelbehauptungen klammert. Mit Kant-Philologie ist nichts mehr zu verteidigen, wenn eine neue Naturwissenschaft an die Pforte der Philosophie pocht.

Es ist die große Leistung Cassirers, den Neukantianismus von dem »dogmatischen Schlummer« befreit zu haben, in dem ihn seine andern Anhänger so sorgsam vor der Relativitätstheorie zu bewahren suchten. Es ist kein Zufall, daß gerade Cassirer diese Rolle zufiel. Denn wer die Entwicklung der Naturwissenschaft als eine Entwicklung zu wachsender begrifflicher Bestimmtheit von jeher aufgefaßt hat, muß in der Relativitätstheorie den letzten und tiefsten Vorstoß in dieser Richtung erblicken und wird sich nicht scheuen, auch in der Kantischen Philosophie das zeitlich Bedingte und vom Entwicklungsprozeß Ueberholte aufzudecken. Man muß in der Erkenntniskritik Kants die methodische Fragestellung, die »tran-

szendentale Methode« unterscheiden von den speziellen Antworten, die Kant auf einzelne Fragen gibt; es ist möglich, diese einzelnen Antworten zu verneinen, ohne die kritische Methode selbst aufzugeben. Ich sehe die Bedeutung Cassirers darin, daß er angesichts der Relativitätstheorie diesen Weg ging und nicht wie die andern Kantianer der neuen Physik ausgewichen ist. Seine Schrift (4) ist die meisterhafte Darstellung des Historikers, dem systematische Kritik Weite des Blickes verlieh, und dessen überlegener Sicherheit jeder Dogmatismus fremd ist; man spürt in jedem Satz die Beherrschung der kritischen Denkweise, der es nicht um das Festhalten Kantischer Lehren, sondern um das Fortführen Kantischer Methoden zu tun ist. Die transzendentale Methode sucht nach den Bedingungen der Erkenntnis; wenn sich das System der Erkenntnis seit Kant geändert hat, so müssen die kantischen Bedingungen der Erkenntnis korrigiert werden. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß damit der Widerspruch Kant-Einstein gelöst werden kann.

Cassirer verzichtet deshalb darauf, die reine Anschauung im Sinne Kants materiell festzulegen. Er löst die Metrik von der Anschauung ab und versteht unter reiner Anschauung das allgemeine Gesetz des Nebeneinander, das auch in der Riemannschen Geometrie noch befolgt wird. Die metrischen Axiome werden also nach ihm nicht mehr von der reinen Anschauung diktiert. Riemann war von der Idee ausgegangen, den allgemeinsten Typus einer dreidimensionalen Mannigfaltigkeit zu suchen; dabei hatte sich der euklidische Fall des »ebenen Raumes« als Spezialfall ergeben, der durch eine bestimmte Form der Metrik entsteht. Versteht man unter dem Raum der reinen Anschauung dieses allgemeine Riemannsche Gebilde, das zwar schon gewisse Stetigkeits- und Lagerungseigenschaften besitzt, aber die Wahl der Metrik noch offen läßt, so fallen alle Widersprüche zur Relativitätstheorie fort. Cassirer ist sich dabei seines Gegensatzes zu Kant bewußt, wenn er auch diesen Bruch mit der alten Lehre durch eine weit gehaltene Interpretation Kants weniger scharf erscheinen läßt. »Der allgemeinste Sinn dieses Terminus« (der reinen Anschauung) heißt es bei ihm (4, S. 85), »der bei Kant freilich nicht überall gleich scharf festgehalten ist, weil sich ihm unwillkürlich speziellere Bedeutungen und Anwendungen unterschieben, ist kein anderer, als der der Reihenform des Neben- bzw. des Nacheinander überhaupt. Ueber die besonderen Maßverhältnisse in beiden ist damit freilich noch nichts vorausgesetzt«. An Stelle der engen Vorschrift der Euklidizität bzw. der Gleichförmigkeit tritt

jetzt die allgemeinere Vorschrift der Relativitätstheorie, daß alle Maßbestimmungen gleichwertig sein und einander eindeutig zugeordnet werden sollen. Auch hierin liegt eine Bestimmtheit, aber freilich von viel allgemeinerem Typus als die Gesetzlichkeit der reinen Anschauung Kants. »Daß hierin ein Schritt auch über Kant hinaus getan ist, ist unbestreitbar: denn auch er hat seine Analogien der Erfahrung im wesentlichen nach den drei Newtonschen Grundgesetzen gestaltet« (4, S. 82). Es ist also eine Aenderung der Kantischen Lehre von der reinen Anschauung nötig, wenn man die Relativitätstheorie bejahen will [1]).

Aber man darf nicht vergessen, daß eben die von der Relativitätstheorie geforderte Aenderung in einer andern Beziehung durchaus in den Rahmen der Kantischen Lehre hineinpaßt, ja ihn in gewissem Sinne erst folgerichtig ausfüllt. Denn es war ja die große Lehre Kants, daß dem Raum und der Zeit keine physikalische Realität zukommt, daß sie bloße Strukturgesetze der Erkenntnis sind; und man darf sagen, daß eben diese Auffassung von der Idealität der Anschauungsformen durch die Forderung der allgemeinen Relativität erst ihren mathematischen Ausdruck findet [2]). Ich habe an anderer Stelle (47, S. 8) den Gedanken ausgesprochen, daß es befremden muß, wenn nicht schon lange vor Einstein von kantisch-philosophischer Seite die Forderung der Relativität erhoben worden ist. Und Cassirer hat völlig recht, wenn er schreibt: »Wenn demnach Einstein es als den Grundzug der Relativitätstheorie bezeichnet, daß durch sie dem Raume und der Zeit »der letzte Rest physikalischer Gegenständlichkeit« genommen werde, so zeigt sich, daß die Theorie hierin nur dem Standpunkt des kritischen Idealismus die bestimmteste Anordnung und Durchführung innerhalb der empirischen Wissenschaft selbst verschafft« (4, S. 79). In diesem Zusammenhange ist die Einsteinsche Theorie viel besser mit der Kantischen Lehre vereinbar als die Newtonsche, und es muß nur befremden, daß Kant selbst nicht den inneren Widerspruch zu Newton gefühlt hat. Cassirer darf sich deshalb durchaus als Fortbildner des Kantischen Kritizismus fühlen, wenn er der reinen Anschauung ihre metrische

1) Nachdem Cassirer in den zitierten Stellen diese Auffassung so deutlich ausspricht, erscheint es nicht recht verständlich, wenn er an anderer Stelle (4, S. 75) äußert, daß die Lehre der Relativitätstheorie nur die empirische Anschauung betrifft, und wenn er sogar Sellien zustimmend zitiert. Wenn angesichts der Relativitätstheorie die reine Anschauung geändert werden muß, ist es wohl nicht gut möglich, diese Theorie auf die empirische Anschauung zu beschränken.

2) Man darf jedoch nicht vergessen, daß in einem anderen Sinne sich die Relativitätstheorie wieder von der Idealität des Raumes entfernt; vgl. unten S. 356.

Bestimmtheit nimmt und sogar der nichteuklidischen Geometrie den Vorzug vor der euklidischen gibt, daß sie den Dingen der Erfahrung besser angepaßt sei. Bekanntlich behauptet die Relativitätstheorie eben nur diese bessere Anpassung; es ist auch eine euklidische Physik möglich, aber die Euklidizität verschwindet, wenn man die Kongruenz zweier Strecken durch Ueberdeckung mit demselben starren Maßstab definiert. Dieser Gedanke der »Natürlichkeit« der nichteuklidischen Geometrie liegt Cassirer zugrunde, wenn er schreibt: »Der eigentliche Wertvorzug der euklidischen Geometrie scheint auf den ersten Blick in ihrer konkret-anschaulichen Bestimmtheit zu bestehen, der gegenüber alle »Pseudogeometrien« zu leeren logischen »Möglichkeiten« verblassen. Diese Möglichkeiten bestehen nur für das Denken, nicht für das »Sein«, sie erscheinen als analytische Begriffsspiele, die außer Betracht bleiben können, wenn es sich um die Erfahrung und um die »Natur«, um die synthetische Einheit der Gegenstandserkenntnis, handelt. Diese Ansicht muß indes, wenn wir auf unsere früheren Betrachtungen zurückblicken, eine eigentümliche und paradoxe Umkehrung erfahren. Der reine euklidische Raum steht, wie sich jetzt zeigt, den prinzipiellen Anforderungen, die die empirisch-physikalische Erkenntnis stellt, nicht näher, sondern ferner als die nichteuklidischen Mannigfaltigkeiten. Denn er ist, gerade weil er die logisch-einfachste Form der räumlichen Setzung darstellt, der inhaltlichen Komplexion, der materialen Bestimmtheit des Empirischen nicht voll gewachsen« (4, S. 113).

Und noch in einem anderen Sinne ist die Relativitätstheorie eine Bestätigung kantischer und neukantischer Lehren; der kantische Gegenstandsbegriff erfährt durch sie eine neue Stütze. Zum Unterschied von dem Dingbegriff des naiven Realismus ist nach Kant der physikalische Gegenstand nicht ein schlechthin gegebenes Ding, sondern er wird erst durch den Prozeß der Erkenntnis, durch das physikalische Gesetz definiert. Cassirer spricht deshalb vom Maßbegriff im Gegensatz zum Dingbegriff, und er sieht den Entwicklungsgang der Naturwissenschaft dadurch charakterisiert, daß sie fortwährend Dingbegriffe eliminiert und durch Maßbegriffe ersetzt. Was Temperatur, Atom, Masse bedeutet, ist nicht anschaulich gegeben, sondern erst durch die Gesamtheit der physikalischen Gesetze definiert. Darum bedeutet Wahrheit für die Naturwissenschaft nicht Uebereinstimmung mit dem Ding — das wäre eine unmögliche Forderung — sondern innere Widerspruchslosigkeit dieses Begriffssystems. (Schlick nennt es: Eindeutigkeit der Zuordnung.) Hier liegt die Ueberwindung des mechanischen Materialis-

mus, und Cassirer zeigt in formvollendeter Darstellung, daß die Relativitätstheorie aus diesem Entwicklungsprozeß heraus zu begreifen ist. Und erst durch die kritische Formulierung des Wahrheitsbegriffes wird die Bedeutung des Relativitätsprinzips völlig klar. Nicht die Subjektivität aller Wahrheit wird von der Relativitätstheorie gelehrt; das hieße die Ausdrucksweise Einsteins, der häufig von den »Messungsergebnissen des einen Beobachters« spricht, völlig mißverstehen. Außer den »Messungen des einen Systems« gibt es noch die Transformationsformeln auf alle andern Systeme, und erst mit diesen b e i d e n Komponenten ist der invariante Sachverhalt festgelegt, der zwar in der Sprache verschiedener Systeme formulierbar, aber von objektiver Geltung ist. Cassirer wendet sich hier mit Recht gegen Petzold: »In dieser Hinsicht hat das Relativitätsprinzip der Physik mit dem des »relativistischen Positivismus«, mit welchem man es verglichen hat, kaum etwas anderes als — den Namen gemein. Wenn man in ihm eine Erneuerung der antiken Sophistik, eine Bestätigung des Protagoräischen Satzes, daß der Mensch das »Maß aller Dinge« sei, gesehen hat, so hat man darin gerade seine entscheidende Leistung verkannt. Denn nicht, daß jedem wahr sei, was ihm erscheint, will die physikalische Relativitätstheorie lehren, sondern umgekehrt warnt sie davor, Erscheinungen, die nur von einem einzelnen bestimmten System aus gelten, schon für Wahrheit im Sinne der Wissenschaft, d. h. für einen Ausdruck der umfassenden und endgültigen Gesetzlichkeit der Erfahrung zu nehmen. Diese wird weder durch die Beobachtungen und Messungen eines Einzelsystems, noch selbst durch diejenigen beliebig vieler solcher Systeme, sondern nur durch die wechselseitige Zuordnung der Ergebnisse a l l e r möglichen Systeme erreicht und gewährleistet« (4, S. 56, vgl. auch oben S. 334).

Es ist bewunderungswürdig, wie hier Cassirers historisch-kritisch gewonnene Geltungslehre mit dem Objektivitätsbegriff der Relativitätstheorie zusammenfällt.

Ich möchte aber Cassirers Fortbildung des Kantianismus nicht verlassen, ohne eine kritische Bemerkung hinzuzufügen, die ich der geistvollen und formvollendeten Schrift Cassirers schon seit langem entgegenhalten wollte. Mit der Elimination der Metrik aus der reinen Anschauung ist einzelnen Axiomen der Raum-Zeit-Lehre, eben den metrischen Axiomen, ihr Charakter als synthetischer Urteile a priori genommen. Denn ein Urteil, dessen Gegenteil ebensogut von der Vernunft bejaht wird — und die Riemannsche Geometrie bejaht z. B. das Gegenteil des Parallelenaxioms — kann nicht mehr

synthetisch a priori genannt werden. Gerade die Geltung des »synthetisch a priori« war aber der Ausgangspunkt Kants, und er sah den Erfolg seiner transzendentalen Methode darin, die ewige Gültigkeit derartiger Urteile für die Naturerkenntnis dargetan zu haben. Wenn jetzt einzelne dieser Urteile gefallen sind, so ist deshalb mehr gefallen als diese Urteile allein: es ist die Sicherheit der transzendentalen Methode zerbrochen, und es besteht keine Gewähr, daß die bisher noch unangetasteten Axiome sich ewig bewähren werden. Sollte z. B. die Physik unter dem Einfluß der Quantentheorie dazu schreiten (was zur Zeit noch nicht zu übersehen ist) den Raum als diskrete Mannigfaltigkeit aufzufassen, so bedarf der Cassirersche Begriff der reinen Anschauung abermals einer Erweiterung; dann ist das stetige Nebeneinander des metrikfreien Raumes nicht mehr ausreichender Rahmen für die empirische Wirklichkeit. Es scheint mir daher, daß man auf die apodiktische Sicherheit in allen Aussagen über die Form der Erkenntnis verzichten muß; daß damit die Erkenntnistheorie nicht unmöglich wird, sondern als »wissenschaftsanalytische Methode« eine klare positive Aufgabe in der Aufdeckung der jeweilsgeltenden Prinzipien der Erkenntnis findet, habe ich an anderer Stelle gezeigt.

Es darf auch nicht eingewandt werden, daß mit der Gleichstellung aller Geometrien die innere Folgerichtigkeit der euklidischen Geometrie unangetastet geblieben und somit das synthetische Urteil a priori unerschüttert sei: diese Reduktion auf den Konventionalismus ist dem Kantianismus versagt. Denn die innere Folgerichtigkeit der Geometrie ist analytischer Natur. Es würden mit dem Konventionalismus alle Begriffsbildungen, die logisch widerspruchsfrei sind, auch als mögliche Strukturformen der Erkenntnis zugelassen; der Sinn des »synthetisch a priori« besteht aber gerade darin, daß es unter dem logisch Möglichen noch eine besondere Auswahl trifft. So ist das Kausalgesetz nicht logisch notwendig, denn ein Geschehen ohne Ursache ist logisch denkbar; nach Kant schließt eine andere Einsicht, eben die des »synthetisch a priori« das nicht-kausale Geschehen aus. Wenn »synthetisch a priori« nichts hieße als innere Folgerichtigkeit, so müßte der Kantianer z. B. auch die nicht-kausale Erkenntnis als mögliche Zukunftsentwicklung zulassen; damit würde aber schließlich das »synthetisch a priori« zu einer leeren Formel, die für die Erkenntnis gar keine Einschränkung enthält. Darum sind mit der Elimination der Metrik aus der reinen Anschauung wirklich synthetische Urteile a priori gefallen.

Cassirer hat den Widerspruch der Relativitätstheorie zur Kantischen Erkenntnislehre dadurch gelöst, daß er den Begriff der reinen Anschauung einer Erweiterung unterzog. Ich gebe zu, daß damit bei dem gegenwärtigen Stand der Physik alle Widersprüche verschwinden, ja daß damit die von der Physik geforderte Aenderung des Kantianismus auf das mögliche Minimum reduziert ist, und daß sogar gewisse Tendenzen des Kantianismus (die Idealität der Anschauungsformen) selbständig in diese Richtung deuten. Trotzdem muß ich die Behauptung aufstellen, daß damit bereits das »synthetisch a priori« zerbrochen ist, und daß es keine andere Rettung gibt, als den Verzicht auf den apodiktischen Charakter erkenntnistheoretischer Aussagen [1]).

IV. Die relativistische Auffassung.

Unter diesem Namen soll eine Richtung zusammengefaßt werden, die dem physikalischen Inhalt der Theorie besonders nahesteht und ihren Mittelpunkt in Einstein findet. Ihr steht nicht die Einordnung der Theorie in irgendein philosophisches System im Vordergrund, sondern sie ist bemüht, die philosophischen Konsequenzen der Theorie unabhängig von allen Standpunkten zu formulieren und sie zum dauernden Besitz philosophischen Wissens zu verarbeiten.

Es wäre durchaus irrtümlich, wenn man die Leistung Einsteins nur in der Aufstellung einer *physikalischen* Theorie erblicken wollte; er selbst ist sich stets bewußt gewesen, daß eine *philosophische* Entdeckung am Anfang seiner Theorie steht. Denn das Ausgangsproblem der speziellen Relativitätstheorie — der Widerspruch zweier optischer Versuche — war ein Problem des *Begreifens*, nicht der physikalischen Entdeckung. Die beiden optischen Versuche [2]) standen doch nur deshalb in Widerspruch, weil man sie nicht aus einem einheitlichen Gedanken heraus *begreifen* konnte; die *physikalische* Entdeckung war mit der Durchführung der Versuche vollendet, die *logische* Entdeckung ihrer *Begreiflichkeit* stand allein aus. Nun ist zwar jede physikalische Theorie eine *gedankliche* Leistung, denn sie besorgt nur die

---

1) Auch Schlick hat diesen Einwand gegen Cassirer erhoben (58), und ich kann deshalb zur näheren Begründung ebensowohl auf diese Ausführungen wie auf meine Schrift »Relativitätstheorie und Erkenntnis apriori« (47) verweisen. Diese Schrift ist noch ohne Kenntnis der Cassirerschen Arbeit geschrieben und formuliert den Einwand daher direkt gegen Kant.

2) Der Michelson-Versuch und der Fizeau-Versuch. Vgl. etwa die Darstellung bei Bloch (2).

logische Vermittlung zwischen beobachteten Tatsachen. Aber in diesem Falle schienen alle bisher benutzten gedanklichen Methoden zu versagen. Im Rahmen dieser bisher benutzten Methoden hatte Lorentz seine Theorie ausgearbeitet, aber diese Theorie hatte selbst wieder zu einer neuen Unbegreiflichkeit, der Kontraktion starrer Stäbe geführt. Es soll zwar nicht behauptet werden, daß die Kontraktion der Lorentzschen Theorie dem Ursachbegriff widerstreitet (denn eine Funktionalerklärung ist sie durchaus), aber die Unbegreiflichkeit liegt darin, daß mit der Kontraktion alle vom Aether ausgehenden Wirkungen immer quantitativ so bemessen sein sollen, daß die Bewegung relativ zum Aether nicht konstatierbar wird. Einen derartigen Effekt darf die Physik nicht als Zufall hinnehmen, sie muß wieder nach einer Erklärung für die durchgängige Nichtkonstatierbarkeit suchen. Es ist der Sinn der Einsteinschen Lösung, daß sie diese Nichtkonstatierbarkeit durch das Relativitätsprinzip begreiflich macht; d. h. in diesem Falle durch den Verzicht auf ein materielles Aethergebilde, das einen Bewegungszustand auszeichnet. Wenn Ehrenfest die Einsteinsche Theorie folgende Behauptungen kombinieren läßt (8, S. 19):

I. Die Lichtquellen werfen uns die Lichtsignale als selbständige Gebilde durch den leeren Raum zu.

II. An den Lichtstrahlen einer Quelle, die auf uns zuläuft, und einer andern Quelle, die vor uns ruht, würden wir bei tatsächlicher Messung dieselbe Geschwindigkeit beobachten.

III. Wir erklären, daß uns die Kombination dieser beiden Aussagen befriedigt.

so hat er damit durchaus den Kern der Theorie getroffen; aber die »Kombination dieser beiden Aussagen« wird eben begreiflich, wenn man die Einsteinsche Definition der Gleichzeitigkeit annimmt. Denn die Messung der Geschwindigkeit setzt die Definition der Gleichzeitigkeit voraus, und wenn diese für verschieden bewegte Beobachter nicht dasselbe bedeutet, tritt II nicht in Widerspruch zu I., d. h. die Konstanz der Lichtgeschwindigkeit (II) tritt nicht in Widerspruch zum Relativitätsprinzip (I, denn I bedeutet den Verzicht auf den materiellen Aether). Der Widerspruch der optischen Versuche war nicht mehr im Rahmen der alten Erkenntnisbegriffe lösbar, und es bedurfte einer philosophischen Analyse des Raums- und Zeitbegriffs, um die relativistische Physik aufbauen zu können.

Einstein selbst ist sich durchaus des philosophischen Charakters dieser Analyse bewußt. Man vergleiche seine Bemerkungen zu der

verwandten Leistung Machs, die in seinem Nachruf auf Ernst Mach stehen: »Begriffe, welche sich bei der Ordnung der Dinge als nützlich erwiesen haben, erlangen über uns leicht eine solche Autorität, daß wir ihres irdischen Ursprungs vergessen und sie als unabänderliche Gegebenheiten hinnehmen. Sie werden dann zu »Denknotwendigkeiten« »Gegebenen a priori« usw. gestempelt. Der Weg des wissenschaftlichen Fortschrittes wird durch solche Irrtümer oft für lange Zeit ungangbar gemacht. Es ist deshalb durchaus keine müßige Spielerei, wenn wir darin geübt werden, die längst geläufigen Begriffe zu analysieren und zu zeigen, von welchen Umständen ihre Berechtigung und Brauchbarkeit abhängt, wie sie im einzelnen aus den Gegebenheiten der Erfahrung herausgewachsen sind. Dadurch wird ihre allzu große Autorität gebrochen. Sie werden entfernt, wenn sie sich nicht ordentlich legitimieren können, korrigiert, wenn ihre Zuordnung zu den gegebenen Dingen allzu nachlässig war, durch andere ersetzt, wenn sich ein neues System aufstellen läßt, das wir aus irgendwelchen Gründen vorziehen. Derartige Analysen erscheinen dem Fachwissenschaftler, dessen Blick mehr auf das einzelne gerichtet ist, meist überflüssig, gespreizt, zuweilen gar lächerlich. Die Situation ändert sich aber, wenn einer der gewohnheitsmäßig benutzten Begriffe durch einen schärferen ersetzt werden soll, weil es die Entwicklung der betreffenden Wissenschaft erheischt. Dann erheben diejenigen, welche den eigenen Begriffen gegenüber nicht reinlich verfahren sind, energischen Protest und klagen über revolutionäre Bedrohung der heiligsten Güter. In dies Geschrei mischen sich dann die Stimmen derjenigen Philosophen, welche jenen Begriff nicht entbehren zu können glauben, weil sie ihn ihr Schatzkästlein des »Absoluten«, des »a priori« oder kurz derart eingereiht hatten, daß sie dessen prinzipielle Unabänderlichkeit proklamiert hatten. Der Leser errät schon, daß ich hier vorzugsweise auf gewisse Begriffe der Lehre von Raum und Zeit, sowie der Mechanik anspiele, welche durch die Relativitätstheorie eine Modifikation erfahren haben. Niemand kann es den Erkenntnistheoretikern nehmen, daß sie der Entwicklung hier die Wege geebnet haben; von mir selbst weiß ich mindestens, daß ich insbesondere durch Hume und Mach direkt und indirekt sehr gefördert worden bin« (10).

In der Tat besteht die Bedeutung der Relativitätstheorie in der Analyse des begrifflichen Verfahrens der Erkenntnis, mit Kant zu sprechen: der Bedingungen der Erfahrung; und die Versuche mancher Philosophen, die Leistung der Theorie auf das Physikalische abzu-

schieben, beweisen nur, daß diese Philosophen dem Physiker Einstein an philosophischem Urteilsvermögen nicht gewachsen sind. Auch betrifft die Einsteinsche Entdeckung durchaus keine philosophische Trivialität. Wenn Einstein mir einmal in einem Briefe schrieb: »Der Wert der Relativitätstheorie für die Philosophie scheint mir der zu sein, daß sie die Zweifelhaftigkeit gewisser Begriffe dargetan hat, die auch in der Philosophie als Scheidemünze anerkannt waren. Begriffe sind eben leer, wenn sie aufhören, mit Erlebnissen fest verkettet zu sein. Sie gleichen Emporkömmlingen, die sich ihrer Abstammung schämen und sie verleugnen wollen« — so muß ich, bei aller Bewunderung für diese sichere Ablehnung jedes dogmatischen Rationalismus, die Bescheidenheit des ersten Satzes zurückweisen; die Philosophie hatte leider die Zweifelhaftigkeit jener Begriffe noch n i c h t erkannt, obgleich es ihre Aufgabe gewesen wäre. Es ist ein tiefes Versagen der Philosophie, daß sie die Entwicklung des erkenntnistheoretischen Raum-Zeit-Problems seit Kant den Mathematikern und Physikern überlassen hat. Es geht eine Linie von Bolyai, Lobatschefskij, Riemann, Helmholtz, Mach zu Poincaré, Hilbert, Einstein, Weyl; und es wird dringend Zeit, daß die Philosophie sich dieser Entwicklung anpaßt und ihre Arbeiten dort beginnen läßt, wo die Mathematiker aufgehört haben, anstatt daß sie sich mit einem »noli me tangere« umgibt.

Es gibt eine kleine Schrift von Einstein über »Geometrie und Erfahrung« (13), welche das Verhältnis von Geometrie und Physik in klassischer Kürze formuliert. Auf die Frage nach der apodiktischen Gewißheit der geometrischen Axiome antwortet Einstein: »Insofern sich die Sätze der Mathematik auf die Wirklichkeit beziehen, sind sie nicht sicher, und insofern sie sicher sind, beziehen sie sich nicht auf die Wirklichkeit.« Er unterscheidet sodann die rein begriffliche »axiomatische Geometrie« von der »praktischen Geometrie«, d. i. der auf Dinge der Wirklichkeit angewandten Geometrie; die Beziehung zwischen beiden vermittelt der Satz: »Feste Körper verhalten sich bezüglich ihrer Lagerungsmöglichkeit wie Körper der euklidischen Geometrie von drei Dimensionen.« Ob dieser Satz gilt, ist eine Frage der Empirie; nach Einstein gilt er nur näherungsweise für kleine Gebiete. Aber die Definition des festen Körpers ist nicht ohne Benutzung der physikalischen Gesetze möglich; man kann diese Gesetze auch so wählen, daß der starre Körper durch die euklidische Geometrie d e f i n i e r t wird, und dann wird der genannte Satz leer. An Stelle dessen geht aber in die Wahl der physikalischen Gesetze eine einschränkende Bedingung ein. Darum

ist nach Einsteins Formulierung nur die Summe G + P von Geometrie und Physik der Kontrolle der Erfahrung zugänglich.

Derartige philosophische Erwägungen sind für Einstein nicht Nebenprodukte seiner physikalischen Arbeit, sondern sie sind der gedankliche Untergrund, aus dem seine Arbeit erst möglich wird. Er schreibt: »Dieser geschilderten Auffassung der Geometrie lege ich deshalb besondere Bedeutung bei, weil es mir ohne sie unmöglich gewesen wäre, die Relativitätstheorie aufzustellen. Der entscheidende Schritt des Uebergangs zu allgemein kovarianten Gleichungen wäre gewiß unterblieben, wenn die obige Interpretation nicht zugrunde gelegen hätte« (13). Wer die anschauliche und weitgespannte Denkweise Einsteins aus persönlichen Gesprächen kennt, wird die Bedeutung dieser Bemerkung verstehen. Einstein ist nicht der formgewandte Mathematiker, dem die mathematische Symbolik sich in selbständigem Fluß zur Theorie fügt, sondern er denkt aus der Besinnung, aus der Versenkung in das Wesen der Begriffe heraus. Die Mathematik ist ihm nur Ausdrucksmittel eines intuitiven Prozesses, dessen Gesetz aus unbekannten Quellen stammt und dem die Formelsprache nur zum Gerippe wird. Es ist ein seltenes Geschenk des Schicksals, daß hier philosophische Schau und mathematisch-physikalische Sicherheit in ein Gehirn zusammengefügt wurde; nur aus solchem wirklichen Schöpfergeist konnte die Relativitätstheorie entstehen.

Auch die Schrift »Aether und Relativitätstheorie« (12) zeigt den Philosophen Einstein auf voller Höhe. Für das alte Problem: existiert der Aether oder nicht? — das durchweg in den Klippen einer mehrdeutigen Terminologie zerschellte, findet Einstein strenge Formulierungen. Man kann den Raum zwischen den materiellen Komplexen als äthererfüllt bezeichnen, denn er besitzt ja die physikalische Eigenschaft, den Meßwerkzeugen eine bestimmte Gestalt zu geben und damit eine praktische Geometrie zu definieren. Nur hat dieser Aether nicht die Eigenschaft der Substanz, daß seine einzelnen Teilchen sich im Laufe der Zeit verfolgen lassen; auf ihn ist der Bewegungsbegriff nicht anwendbar. Diesem Aether oder »metrischem Feld« steht die Materie oder »elektromagnetisches Feld« gegenüber, zu der sowohl Lichtstrahlen (d. h. elektrische Wellen) als auch die gewöhnliche Materie zu rechnen sind. Beide bestimmen sich wechselseitig, den Zusammenhang drücken die Gravitationsgleichungen aus. So löst sich das Aetherproblem ebenfalls dadurch, daß man auf die Anwendung eines Begriffes verzichtet, der diesem Stück Realität nicht angemessen ist, des Begriffes der

Substanz; und die Philosophie steht vor der Tatsache, daß die Physik sich neue Kategorien schafft, die in keinem philosophischen Lexikon bisher enthalten waren.

Der erste Philosoph, der sich ganz auf den Boden der Relativitätstheorie stellte, war Schlick. Ihm kommt daher auf diesem Gebiet eine philosophisch führende Stellung zu, und seine mit Poincarés Konventionalismus verwandte Auffassung der Relativitätstheorie wird auch von Einstein geteilt. Schlick stellt sich in Gegensatz zu Kant und vertritt einen philosophischen Empirismus; aber er grenzt seine Stellung auch gegen den Machschen Positivismus ab.

Im Vordergrund der philosophischen Relativitätsprobleme steht für Schlick das Problem der Anschauung. Der Raum der Physik ist nicht identisch mit dem Tastraum oder dem Sehraum, sondern er »wird von unsern Sinneswahrnehmungen unabhängig gedacht, aber natürlich nicht unabhängig von den physischen Objekten; vielmehr kommt ihm ja Wirklichkeit nur in Gemeinschaft mit ihnen zu« (57, S. 75). In den letzten Worten bezieht sich Schlick auf den Einsteinschen Gedanken, daß die Struktur des Raumes durch die Massen bestimmt ist, auch an den Stellen, die nicht selbst von Materie erfüllt sind; das metrische Feld der $g_{\mu\nu}$ würde nicht existieren, wenn es keine Massen gäbe. Hier tritt Schlick der Kantischen Lehre von der Idealität des Raumes entgegen (vgl. auch 58), nur in bezug auf die Willkürlichkeit der Koordinaten ist der Raum ein ideelles Gebilde, in seiner Metrik dagegen drückt sich eine objektive Eigenschaft des Wirklichen aus [1]). Diese Auffassung steht nicht etwa im Widerspruch zum Konventionalismus. Man darf sie allerdings nicht so interpretieren, daß eine bestimmte Metrik vorgeschrieben sei; diese Vorschrift entsteht erst nach Festlegung der physikalischen Gesetze (dem P der Einsteinschen Formel); und man kann auch die Maßbestimmung verändern, wenn man nur die Physik entsprechend ändert. Aber der Zusammenhang dieser Aenderungen drückt eine invariante Tatsache aus. Es ist hier wie in allen Problemen der Relativitätstheorie, die Gesetze des Wirklichen sind nicht in einer einzigen Strukturformel darzustellen — man kann nicht sagen: der wirkliche Raum ist nichteuklidisch —, sondern erst der invariante Zusammenhang veränderlicher Struktur-

1) In dieser Formulierung habe ich selbst an anderer Stelle diesen Gedanken ausgedrückt (47, S. 86). Aber jene Stelle ist unklar, weil ich vergaß, den Satz von der Definition der Metrik durch den starren Körper hinzuzufügen; sie sei deshalb durch die hier gegebenen Ausführungen, für die ich wohl auch Schlicks Einverständnis voraussetzen darf, korrigiert.

formeln bezeichnet eine Eigenschaft des Realen. Das ist die von der Relativitätstheorie entdeckte Sprache der Naturbeschreibung.

Aber gerade weil der Raum der Physik einen realen Zustand beschreibt, ist er unanschaulich; seine Metrik ist ein Zustandsmaß wie Temperatur oder elektrische Feldstärke und besitzt Realität in demselben Sinne wie diese Parameter. »Die physischen Objekte sind mithin überhaupt unanschaulich, der physische Raum ist nicht irgendwie mit den Wahrnehmungen gegeben, sondern eine begriffliche Konstruktion. Den physischen Objekten darf man daher nicht die anschauliche Räumlichkeit zuschreiben, die wir von den Gesichtsempfindungen her kennen, oder die, welche wir an den Tastwahrnehmungen vorfinden, sondern nur eine unanschauliche Ordnung, die wir dann den objektiven Raum nennen und durch eine Mannigfaltigkeit von Zahlen (Koordinaten) begrifflich fassen. Es verhält sich also mit der anschaulichen Räumlichkeit ganz wie mit den sinnlichen Qualitäten, den Farben, Tönen usw.: die Physik kennt nicht die Farbe als Eigenschaft ihrer Objekte, sondern statt dessen nur Frequenzen von Elektronenschwingungen, nicht Wärmequalitäten, sondern kinetische Energie der Moleküle usf.« (57, S. 76).

Damit entfällt für Schlick die Möglichkeit einer reinen Anschauung im Kantischen Sinne. Da der Raum unanschaulich ist, »so kann auch, entgegen der Meinung mancher Anhänger der Kantischen Philosophie, die Anschauung uns nichts darüber lehren, ob er etwa als euklidisch zu bezeichnen ist oder nicht« (57, S. 77). Der Begriffskonstruktion des physikalischen Raumes stehen die Anschauungsräume der einzelnen Sinnesorgane gegenüber; Kants reine Anschauung ist ein Mittelding aus beiden und ohne erkenntnistheoretische Bedeutung. Am klarsten formuliert Schlick seine Auffassung in der glänzend geschriebenen Entgegnung auf Cassirer. Es heißt dort: »Wenn ich an andern Stellen den psychologischen Raum (und die Zeit) als das rein Anschauliche dem physikalischen als einer rein begrifflichen Konstruktion gegenüberstellte, so war ich mir wohl bewußt, daß die »Anschauung« bei Kant in einer ganz andern Weise abgegrenzt wird. In diesem Punkte bin ich von einer Reihe von Kritikern mißverstanden worden. Cassirer erklärt [1]) Kants reine Anschauung als eine bestimmte »Methode der Objektivierung«: das ist sie freilich auch, aber ihr Wesen erschöpft sich nicht darin. Gewiß wollte Kant alles Psychologische aus ihr entfernen, aber ich werde mich niemals überzeugen können,

1) 4, S. 123, 124 Anm.

daß es ihm gelungen ist. Denn es kann eben nicht gelingen ohne die Anwendung der einzigen Methode, die das rein Begriffliche der Geometrie vom Psychologisch-Anschaulichen zu trennen ermöglicht: das ist die Methode der impliziten Definition, die erst in der modernen Mathematik ausgebildet wurde [1]). Ohne sie ist es nicht einmal möglich die Idee eines reinen Begriffes zu fassen und in seiner Ablösung von allen psychologischen Momenten zu verstehen. Kants reiner Anschauungsraum enthält also notwendig solche Momente, sie geben dem Raumbegriff den Inhalt, ohne den er für Kant »leer« wäre« (58, S. 108). Diese Ausführungen dürfen als eine Interpretation zu Schlicks Erkenntnislehre (61, S. 301) aufgefaßt werden.

Es bleibt aber noch die Merkwürdigkeit, daß die euklidische Metrik einen psychologisch zwingenden Charakter für uns hat. Schlick beantwortet dieses Problem gelegentlich seiner Kommentierung Helmholtzscher Schriften in folgender Weise: ». . . unsere euklidische Vorstellungsweise liegt im Kampf mit der begrifflichen Analyse, welche erkennt, daß die euklidische Anschauung der Wirklichkeit nicht ganz adäquat ist. Aber sie hält uns in ihren Banden: so nennen wir z. B. die an der Sonne vorbeilaufenden Lichtstrahlen krumm und stellen sie in Zeichnungen so dar, obgleich es doch die geradesten Linien unseres Raumes sind. Nur insofern entspricht die tatsächliche Lage nicht den Annahmen der vorigen Anmerkung (Helmholtz hatte dort ein extremes Beispiel konstruiert), als die Abweichungen von der Euklidizität so klein sind, daß sie sich der alltäglichen Sinneswahrnehmung nicht offenbaren. Täten sie dies aber, so sind wir mit Helmholtz davon überzeugt, daß dann unser anschauliches Vorstellungsvermögen den nichteuklidischen Maßbestimmungen vollkommen angepaßt wäre, weil es sich eben unter dem Einfluß nichteuklidischer Erfahrungen entwickelt hätte; dann würde also zwischen anschaulicher Vorstellung und begrifflicher Darstellung der Natur gar kein Widerstreit bestehen« (60, S. 174, Anm. 83).

Ich möchte dieser Bemerkung die persönliche Ansicht hinzufügen, daß ich zwar Schlicks Darstellung im wesentlichen für richtig halte, mir aber die Untersuchung dieser Frage noch nicht abgeschlossen erscheint. Die enge Verflechtung des Vorstellungsvermögens mit dem begrifflichen Denken ist ein Problem, das die Psychologie noch vor schwierige Fragen stellen wird.

Die Schlicksche Kritik des Anschauungsproblems, die auf dem Boden der Relativitätstheorie erwachsen ist, ist ein schöner Beweis

1) Vgl. 61, S. 30 ff.

dafür, wie fruchtbar das Zusammenarbeiten von Philosophie und Physik werden kann. Schlick zeigt sich überall als hervorragender Kenner der physikalischen Theorie, und seine Unbefangenheit der Beurteilung wird nie durch seinen philosophischen »Standpunkt« beeinträchtigt. Nirgends sind »Standpunkte« so gefährlich, wie wenn es sich darum handelt, physikalische Entdeckungen philosophisch zu bewerten. Denn der Vertreter einer bestimmten philosophischen Weltanschauung wird immer dazu neigen, die positiven Wissenschaften in seinem Sinne auszudeuten, und so kommt es leicht, daß er die neuen philosophischen Entdeckungen übersieht, die er nur aufzulesen brauchte. Ein schlagendes Beispiel hierfür sind die Fiktionisten; sie haben bemerkt, daß in manchen Wissenschaften (z. B. der Rechtslehre) die Fiktion eine große Rolle spielt, und glauben nun, daß die Relativitätstheorie auch eine Fiktion sein müßte. Bei Schlick ist eine derartige Voreingenommenheit nirgends zu spüren. Ueberall bemerkt man die gleiche Sicherheit des physikalischen Verständnisses und die Bereitschaft, für die philosophische Analyse aus der exakten Wissenschaft zu lernen. Hier liegt der Grund, warum die Schlickschen Arbeiten in den Kreisen der Physiker immer weitere Verbreitung finden. Denn der Physiker fühlt sich befreit, wenn er in der philosophischen Methode etwas von seiner eigenen sachlichen Denkweise findet. Ich habe häufig Physiker ihre Verwunderung darüber aussprechen hören, daß es in der Philosophie keinen Schatz von allgemein anerkannten Wahrheiten gibt; jede philosophische Richtung will immer wieder ganz von vorn anfangen und bekämpft die Resultate ihrer Vorgänger. Es liegt eine tiefe Wahrheit in dieser naiven Bemerkung. Der »Standpunkt« gehört ans Ende der Philosophie, nicht an den Anfang, und es sind noch genug Einzelprobleme zu lösen, ehe überhaupt daran gedacht werden kann, abschließende Antworten auf die letzten Fragen zu finden.

Wenn Schlick seine philosophische Anschauung als Empirismus bezeichnet, so entsteht die Gefahr, daß er mit diesem Wort auf jene naive Stellung festgelegt erscheint, die die Probleme des begrifflichen Denkens übersieht; und ich selbst glaubte aus Schlicks ablehnender Stellung zu Kant schließen zu müssen, daß er die konstitutive Bedeutung gedanklicher Prinzipien im Gegenstandsbegriff verkenne. Ich habe dann an anderer Stelle diesen Vorwurf gegen Schlick erhoben (47, S. 110). Wie sich jedoch im Verlaufe eines Briefwechsels herausstellte, beruhte dieser Vorwurf auf einem Mißverständnis, und ich nehme ihn deshalb sehr gern zurück. Schlick hat neuerdings seinen Standpunkt in dieser Frage noch schärfer

präzisiert (58, S. 98 und 111). Es scheint mir danach, daß der Schlicksche Empirismus nicht als ein den üblichen Systemen der Philosophie vergleichbarer »Standpunkt« aufzufassen ist, sondern lediglich eine Bezeichnung für eine Arbeitsmethode darstellt, deren Grundlage in dem Hinnehmen der Realität als einer nur erlebbaren Gegebenheit besteht, und die sich Analyse dieses Erlebnisprozesses (im weitesten Sinne), ohne Festlegung auf eine bestimmte Interpretation desselben, zur Aufgabe gemacht hat. Ich bin gern bereit, diese Arbeitsmethode anzuerkennen; denn die von mir so genannte »wissenschaftsanalytische Methode« (47, S. 71) will nichts anderes als eben diese sachliche Einstellung.

In diesem Zusammenhange muß ich über zwei eigene Arbeiten berichten. Die erste (47) ist der Auseinandersetzung mit der Kantischen Philosophie gewidmet. Es war der Gedanke Kants, daß die Vernunft ein gewisses System von Prinzipien vorschreibt, mit dem die Naturerkenntnis aufgebaut wird. Dieses System kann nach Kant nie von der Erfahrung widerlegt werden, denn Erfahrung kommt ja erst mit Hilfe dieser Prinzipien zustande; darum dürfen sie synthetische Urteile a priori genannt werden [1]). Dabei geht Kant jedoch eine Voraussetzung ein, die er unbewiesen läßt (und lassen muß): daß das System der Prinzipien keine Ueberbestimmung enthält. (Hypothese der Zuordnungswillkür.) Es kann sehr wohl sein, daß die Gesamtheit der Erfahrungsinhalte mit dem System der Prinzipien in Widerspruch tritt, wenn das System mehr Vorschriften in die Erfahrung hineinträgt, als diese zuläßt. Denn das letzte entscheidende Moment in der Beurteilung empirischer Wahrheiten, die Wahrnehmung, ist von der Vernunft unabhängig; und wenn sie auch stets verschiedene Interpretationen zuläßt, so ist die Kombination der Interpretationen doch nicht mehr willkürlich. Die Bedeutung der Relativitätstheorie liegt nun darin, daß sie gerade einen solchen Fall eingeschränkter Willkür aufgedeckt hat. Zwar ist nach ihr die Wahl der Geometrie willkürlich; aber sie ist nicht mehr willkürlich, wenn man die Festsetzung getroffen hat, daß die starren Körper die Kongruenz definieren sollen. Die Prinzipienkombination »Euklidizität« und »natürliche Definition der Kongruenz« wird also von der Erfahrung ausgeschlossen. Damit ist bewiesen, daß es überbestimmte Kombinationen gibt; und es ist durch nichts zu be-

---

1) Vgl. gegen diese Behauptung auch meine obigen Bemerkungen gegen Dingler (S. 340) und gegen Cassirer (S. 350).

weisen, daß nicht das von der Vernunft vorgegebene System eine solche überbestimmte Kombination sei.

In gewissem Sinne kann man sogar sagen, daß dieses vorgegebene System bereits als widerspruchsvoll nachgewiesen ist. Denn die Voraussetzungen der Einsteinschen Theorie sind alle so evident, daß sie mit gleichem Recht als Forderungen der Vernunft angesehen werden müssen wie die euklidische Geometrie. Insbesondere ist das Prinzip der Relativität der Koordinaten, wie ja auch alle Neukantianer zugegeben haben, eine Forderung der Transzendentalphilosophie. Daß das Relativitätsprinzip aber zur nichteuklidischen Geometrie führt, ist allein eine Folge gewisser Erfahrungstatsachen, besonders der Gleichheit von träger und schwerer Masse [1]). Es führt also das evidente System der Vernunftprinzipien zu Widersprüchen, die sich aus diesem System allein nicht erkennen lassen, sondern erst durch Hinzutreten der Erfahrung zustande kommen.

Die Vernunft sieht sich deshalb vor die Aufgabe gestellt, die Prinzipien der Erkenntnis der Erfahrung anzupassen. Sie kann das, obgleich sie bei der Erfahrungsbildung stets wieder konstitutive Prinzipien voraussetzen muß, vermöge eines »Verfahrens der stetigen Erweiterung«, bei dem die alten Prinzipien als näherungsweise gültig vorausgesetzt werden. So ist es möglich, die konstitutiven Prinzipien selbst zu ändern. Damit fällt die apodiktische Bedeutung des Apriori; es erhält sich aber seine andere, wichtigere Bedeutung als »gegenstandskonstitutiv« [2]).

Ich schrieb deshalb: »Nicht darin drückt sich der Anteil der Vernunft (in der Erkenntnis) aus, daß es unveränderte Elemente des Zuordnungssystems gibt, sondern darin, daß willkürliche Elemente im System auftreten« (47, S. 85). Wenn ich mich mit diesem Resultat auf die Seite des Konventionalismus stelle, so möchte ich doch diesen Namen für meine Auffassung nicht gern wählen.

---

1) Diesen Zusammenhang habe ich an anderer Stelle (52) deutlicher ausgeführt als in meinem Buch, dessen Darstellung (47, S. 27—28) hier nicht ganz korrekt ist.

2) Ob man eine derartige Fortbildung der Aprioritätslehre noch Kantianismus nennen will, ist eine terminologische Frage. Schlick ist dagegen (58, S. 98 und S. 111), denn er sieht in der Verbindung dieser zwei Bedeutungen des Apriori die wesentliche Behauptung Kants; mir scheint dagegen schon in der Aufdeckung der gegenstandskonstitutiven Komponente eine so bedeutende philosophische Leistung zu liegen, daß man den Namen Kants von ihr nicht abtrennen sollte. Hier liegt auch die Ueberlegenheit Kants gegenüber Hume, der mit der Entdeckung nichtempirischer Prinzipien in der Erkenntnis nicht viel anzufangen wußte und sie nur als »Gewohnheit« zu charakterisieren vermochte.

Denn es kommt darin einerseits gar nicht zum Ausdruck, daß diese »Konventionen« bestimmend für den Gegenstandsbegriff sind, daß erst durch sie, und nicht durch die Wirklichkeit allein, das einzelne Ding und Gesetz definiert wird (das ist die Entdeckung Kants); und andererseits enthält der Name »Konvention« eine Ueberbetonung der willkürlichen Elemente in den Prinzipien der Erkenntnis, denn ihre Kombination ist ja, wie gezeigt wurde, nicht mehr willkürlich [1]). Allerdings will ich gern zugeben, worauf mich Schlick hingewiesen hat, daß Poincaré, der Schöpfer des Konventionalismus, diese Gebundenheit der Kombination durchaus zugeben würde, und daß er nur aus einer historischen Opposition heraus den Nachdruck auf die Willkürlichkeit legte. Für die heutige Naturphilosophie kommt es aber gerade darauf an, nicht nur die willkürlichen Prinzipien der Erkenntnis aufzudecken, sondern die Gesamtheit der zulässigen Kombinationen zu bestimmen; durch ein sozusagen invariantentheoretisches Verfahren muß der vernunftgebundene Anteil der Naturerkenntnis abgetrennt werden von ihrem objektiven Gehalt, der in der gegenwärtigen Form der Wissenschaft nicht mehr offen zutage liegt.

In der Verfolgung dieses Planes habe ich dann versucht, die Voraussetzungen der Relativitätstheorie in axiomatischer Form aufzudecken. Ueber diese Untersuchung liegt bisher nur eine kurze Veröffentlichung vor (53); es sei deshalb an dieser Stelle einiges weitere berichtet, das insbesondere geeignet ist, auch die Frage nach der Stellung der Fiktion in der Relativitätstheorie zu klären; ich beschränke mich hier jedoch auf die spezielle Relativitätstheorie. Am Anfang einer solchen Axiomatik steht die Unterscheidung von Axiom und Definition. Axiom bedeutet hier, anders als in der Mathematik, eine erfahrbare Tatsache; es ist allerdings nicht nötig, daß diese Tatsache bereits experimentell bewiesen ist, sondern man darf sie auch im Sinne einer physikalischen Hypothese vorläufig behaupten. Auf jeden Fall ist also das Axiom keine Fiktion. Den Axiomen treten die Definitionen gegenüber; sie enthalten Vorschriften, wie gewisse empirische Realitäten bestimmten mathematischen Begriffen zuzuordnen sind. Selbstverständlich ist diese Unterscheidung bis zu einem gewissen Grade willkürlich; aber darauf kommt es auch gar nicht an, sondern nur auf die strenge

1) Man darf diese Gebundenheit der Kombination nicht unterschätzen. Sie führt z. B. dazu, wie ich demnächst zeigen werde, daß gerade der Absolutist den euklidischen Raum nicht benutzen kann, da er an den singulären Stellen des Raumes sonst wesentliche Forderungen des Absolutismus opfern müßte.

Durchführung der Unterscheidung, nachdem die willkürlichen Festlegungen erfolgt sind. Auch die Definition ist keine Fiktion. Denn sie macht keinen Anspruch darauf, wahr oder falsch zu sein, während es für die Fiktion wesentlich ist, daß sie bewußt falsch ist (vgl. oben die Bemerkungen Vaihingers S. 319). Die Fiktion hält also die Möglichkeit einer wahren Behauptung fest und verzichtet nur auf deren Feststellung, während für die Definition das Prädikat »wahr« sinnlos wäre. Mit den beiden Hilfsmitteln »Axiom« und »Definition« kann der systematische Aufbau der Relativitätstheorie auskommen. Fiktionen kommen nur gelegentlich als pädagogische Hilfsmittel vor; sie sind immer eliminierbar.

Eine Definition ist vor allem die Einsteinsche Gleichzeitigkeit. Sie gibt eine Vorschrift an, wie die an verschiedenen Orten stattfindenden Ereignisse mit einer Zeitzahl zu beziffern sind. Es wäre durchaus irrtümlich zu glauben, daß die Gleichzeitigkeit der speziellen Relativitätstheorie den Anspruch erhöbe, »richtiger« zu sein als irgendeine andere Gleichzeitigkeit. Daß auch Einstein selbst nicht diese Ansicht vertritt, hat er am deutlichsten durch die Aufstellung der allgemeinen Relativitätstheorie gezeigt; denn diese Theorie gibt ja auch die Gleichzeitigkeit durch Lichtsignale auf. Auch in gravitationsfreien Raumgebieten, in denen also die spezielle Gleichzeitigkeit durchführbar wäre, ist man nach der allgemeinen Theorie nicht mehr gezwungen, sie zu benutzen; sondern jede andere Gleichzeitigkeit ermöglicht ebenfalls eine erschöpfende Naturbeschreibung und führt sogar zu denselben Naturgesetzen. Es ist nur vorteilhaft, dort die spezielle Gleichzeitigkeit zu benutzen. Mit »vorteilhaft« meinen wir hier gar nichts Oekonomisches, sondern wir können ganz klar formulieren, welcher Vorteil entsteht: der Vorteil nämlich, daß der definierte Synchronismus transitiv wird[1]). Es geht auch mit nichttransitivem Synchronismus. Ist er aber transitiv, so entsteht der weitere Vorteil, daß niemals ein bewegter Beobachter von den Uhren eines »ruhenden« Systems, an denen er vorbeikommt, solche Zeitzahlen bekommt, daß er sich zeitlich rückwärts bewegt hat. (Das hängt damit zusammen, daß kein reales Gebilde, also auch kein Beobachter, sich rascher als das Licht bewegen kann.) Das Kausalitätsgesetz wird also nicht verletzt. Es geht auch mit verletztem Kausalitätsgesetz, und die so entstehenden Naturgesetze einer »verletzten Kausalität« sind sogar durch dieselben mathematischen

1) D. h. wenn die Uhr A synchron zu B und B synchron zu C, so ist auch A synchron zu C.

Gleichungen formulierbar wie die andern Naturgesetze. Aber es ist natürlich ein Vorteil, wenn man die Kausalität nicht zu verletzen braucht.

Was behauptet nun die Relativitätstheorie über die sogenannte absolute Zeit? Vor allem, daß sie auch nur eine Definition ist, und darum erkenntnistheoretisch nicht höher steht als die relative Zeit. Zweitens aber behauptet sie, daß es nicht möglich ist, eine bestimmte Gleichzeitigkeit auf natürliche Weise auszuzeichnen. Man kann selbstverständlich von der Zeit irgendeines Koordinatensystems behaupten, sie sei die absolute, und verlangen, daß alles mit dieser Zeit gemessen wird; aber das ist eine »leer laufende« absolute Zeit[1]). Es kommt darauf an, eine Vorschrift zu finden, deren gleiche Durchführung in jedem Koordinatensystem doch immer auf ein und dieselbe Gleichzeitigkeit führt. Eine solche Gleichzeitigkeit wäre z. B. durch den Transport von Uhren zu definieren, wenn der Uhrgang nicht von der Transportgeschwindigkeit abhinge (vgl. hierzu 54). Die Relativitätstheorie behauptet, daß es eine solche Vorschrift nicht gibt. Das ist eine Tatsachenbehauptung. (Man könnte sie ein Axiom nennen; aber es stellt sich als zweckmäßiger heraus, sie in mehrere einzelne Axiome aufzulösen.) Diese Behauptung kann richtig oder unrichtig sein; es scheint nach dem bisherigen Stand der Erfahrung, daß sie richtig ist. Wäre sie aber falsch, so wäre die absolute Gleichzeitigkeit auch nur eine Definition mit gewissen Vorzugseigenschaften. Ihr Vorzug bestände eben darin, daß sie in jedem Koordinatensystem durch den gleichen Mechanismus definiert wäre. Aber sie würde die relative Zeit keineswegs aufheben; diese wäre eine Zeit mit andern Vorzugseigenschaften.

Die Relativitätstheorie behauptet also zweierlei über die absolute Zeit. Erstens: es gibt keine absolute Zeit; und zweitens: wenn es eine absolute Zeit gäbe, so wäre sie nicht absolut.

In der weiteren Verfolgung der Axiomatik hat sich ein merkwürdiges Resultat ergeben. Wenn man eine Metrik physikalisch definieren will, so ist dazu die Beziehung auf gewisse Realdinge nötig; z. B. die Definition der Kongruenz durch starre Maßstäbe. Es hat sich nun herausgestellt, daß es möglich ist, die ganze raumzeitliche Metrik der speziellen Relativitätstheorie allein durch Licht-

1) Solch eine Zeit ist die absolute Zeit der Lorentzschen Theorie, denn sie ist nichts als die »absolut« genannte Einsteinsche Zeit eines beliebigen Koordinatensystems.

signale zu definieren. Man denke sich ein leeres Raumgebiet, in dem Massenpunkte sich frei durcheinander bewegen. Es ist dann möglich, durch Lichtsignale zu definieren, wann zwei Massenpunkte in relativer Ruhe zueinander sind; man kann von einer »Lichtstarrheit« sprechen, die eindeutig definiert ist. Dabei braucht nicht etwa die gleichförmige Zeit als bekannt vorausgesetzt zu werden, sondern diese ist ebenfalls durch Lichtsignale eindeutig definierbar. Ferner läßt sich auch die Streckengleichheit durch Lichtsignale festlegen. Man kann deshalb eine reine »Lichtgeometrie« zur Grundlage der Raum-Zeit-Messung machen. Als grundsätzliche Hypothese der Einsteinschen Kinematik läßt sich dann der Satz aufstellen, daß die Lichtgeometrie identisch ist mit der Geometrie der starren Maßstäbe und natürlichen Uhren. Dieser Satz wird in einer besonderen Axiomgruppe niedergelegt [1]). Der Vorzug der Lichtgeometrie besteht darin, daß mit ihr die Definition der Metrik durch so komplexe Gebilde wie starre Körper und Uhren vermieden wird; diese Gebilde gehören an das Ende der physikalischen Theorie, nicht an den Anfang, da die Kenntnis ihres Mechanismus bereits die Kenntnis aller physikalischen Gesetze voraussetzt.

Man darf eine Darstellung der relativistischen Philosophie nicht abschließen, ohne der wichtigen Erweiterung zu gedenken, die vor 3 Jahren Weyl dem Raumproblem zuteil werden ließ. Denn obgleich es sich hier zunächst um die Aufstellung einer mathematischen Theorie handelt, ist sie von ähnlicher philosophischer Bedeutung wie die Riemannsche Verallgemeinerung der euklidischen Geometrie, und darum unabhängig von aller Anwendung auf die Physik eine Erweiterung unseres philosophischen Wissens vom Raume. Die grosse Entdeckung Weyls besteht darin, daß er einen allgemeineren Mannigfaltigkeitstypus aufdeckte, von dem auch der Riemannsche Raum nur ein Spezialfall ist.

Es wurde oben ausgeführt, daß die Kongruenz zweier Strecken durch Transport eines natürlichen Maßstabs definiert werden kann; aber das ist natürlich nur eine D e f i n i t i o n. Man kann auch anders definieren, z. B. einen Maßstab nach zweimaligem Aneinanderlegen ½ so groß nennen, nach dreimaligem Aneinanderlegen ⅓ so groß usw. Man erhält dann eine Riemannsche Geometrie von anderer Maßbestimmung. Die »Veränderung« des Maßstabs kann man dabei als Wirkung einer Kraft deuten, die auf diese Weise »hinzudefiniert« wird. Je nach der Wahl des zusätzlichen Kraftfeldes

1) Für eine nähere Begründung verweise ich auf 53 und eine spätere ausführlichere Veröffentlichung.

erhält man eine andere Geometrie [1]). Es ist also durch die materiellen Gebilde nicht eine einzige Geometrie definiert, sondern eine Klasse von Geometrien; das ist ja auch der Sinn des Konventionalismus. Jedoch ist zu beachten, daß diese ganze Klasse von Geometrien doch wieder nicht willkürlich ist, sondern auf der Geltung eines Axioms beruht, das einen empirischen Tatbestand bezeichnet; es ist die Annahme: zwei natürliche Maßstäbe, die sich einmal zur Deckung bringen lassen, lassen sich auch nach dem Transport auf verschiedenen Wegen wieder zur Deckung bringen. In der Geltung dieses Axioms — wir wollen es das Axiom der Riemannklasse nennen — liegt die invariante Charakterisierung der nach Einstein noch möglichen Geometrien.

Von hier aus ergeben sich zwei Wege, die Relativitätstheorie Einsteins zu verallgemeinern. Erstens kann man an der Geltung des Axioms der Riemannklasse für natürliche Maßstäbe zweifeln, und die geometrischen Verhältnisse in einer solchen allgemeineren Mannigfaltigkeit formulieren. Die Aenderung des Maßstabs wird dann eine Funktion des Transportweges. Es ist die große Leistung Weyls, daß er für diesen Fall ein mathematisches Verfahren angegeben hat, das erlaubt, auch in diesem Fall überhaupt noch zu »messen« (70, 71). Die Aenderung des Maßstabs wird durch 4 Größen φ_μ gemessen, die ein Vektorfeld bilden; der Riemannsche Raum geht aus dem Weylschen durch eine spezielle Forderung hervor, welche die φ_μ erfüllen müssen. Dieses Verfahren ist zunächst eine rein mathematische Entdeckung; sie zeigt einen allgemeineren Mannigfaltigkeitstypus auf, der auf die Wirklichkeit dann angewendet werden kann, wenn das Axiom der Riemannklasse für natürliche Maßstäbe nicht erfüllt ist. Es zeigt sich allerdings, daß dieses Axiom in der Wirklichkeit recht gut erfüllt ist, so daß der erste Weg der Verallgemeinerung ungeeignet erscheint. Er wird deshalb von Weyl abgelehnt.

1) Wenn man die Geometrie euklidisch machen will, genügt ein Kraftfeld dieser Art noch nicht, sondern die Veränderung des Maßstabs muß dann auch von der Richtung abhängen, in der er liegt. Weyl behandelt jedoch nur diese speziellen Felder. — Unter Maßstab ist im folgenden eigentlich ein 4-dimensionales Gebilde zu verstehen, also ein starrer Stab, an dessen beiden Enden je eine Uhr steht; aber man kann sich den philosophischen Sinn der folgenden Ausführungen ebenso klarmachen, wenn man sich auf den 3-dimensionalen Raum beschränkt und unter Maßstab nur einen starren Stab versteht. Es ist der Vorteil der »4-dimensionalen Sprechweise«, daß sie die Darstellung der raum-zeitlichen Verhältnisse durch räumliche Analogien ermöglicht; aber mehr als eine Sprechweise ist sie natürlich nicht, und sie soll den Unterschied von Raum und Zeit nicht beseitigen.

Zweitens aber kann man fordern, daß die Willkür, die in der Definition der Gleichheit entfernter Maßstäbe liegt, nicht eingeschränkt wird, sondern in der Physik zum Ausdruck kommt. Ob man den entfernten Maßstab dem »hier« befindlichen gleich nennt, oder ob man ihn halb so groß nennt usw., darf auf die Form der Naturgesetze keinen Einfluß haben. Weyl nennt diese Forderung die Relativität der Größe; er stellt sie der Einsteinschen Forderung der Relativität des Bezugssystems parallel. Die Weylsche Forderung bedeutet eine Vorschrift für die Naturgesetze, weil sie diese in eine noch engere mathematische Form zwängt als die Einsteinsche Theorie (sie fordert, daß die Naturgesetze »Tensoren vom Eichgewicht O« sind), und führt deshalb zu empirisch kontrollierbaren Konsequenzen, ähnlich wie die Einsteinsche; darum läßt sich nicht voraussagen, ob die Forderung der Relativität der Größe, so evident sie auch erscheint, sich als berechtigt erweisen wird. Freilich entziehen sich die Konsequenzen vorläufig der Beobachtung. Weyl hält jedoch an der physikalischen Bedeutung dieser Theorie fest.

In der weiteren Verfolgung seiner Theorie hat Weyl den ersten Weg als mathematisches Hilfsmittel doch wieder eingeführt; er definiert einen ideellen Prozeß der Maßstabs-Uebertragung, der jedoch mit dem Verhalten realer Maßstäbe nichts zu tun hat. Er braucht diesen Verpflanzungsprozeß, weil er das Vektorfeld φ_μ mit dem elektromagnetischen Potential identifizieren will, und dann naheliegende Formen für die allgemeinsten physikalischen Gleichungen entstehen (für das »Wirkungsprinzip«). Damit verliert jedoch die Theorie ihren überzeugenden Charakter und kommt einem mathematischen Formalismus bedenklich nahe, der um eleganter mathematischer Prinzipien willen die Physik unnötig kompliziert; und aus diesem Gedanken heraus wird die Weylsche Theorie von Physikern (besonders auch von Einstein) sehr zurückhaltend betrachtet. Ich muß jedoch meinen früher erhobenen Einwand (47, S. 73), daß Weyl die Physik aus der Vernunft deduzieren will, zurücknehmen, nachdem Weyl dieses Mißverständnis aufgeklärt hat (72, S. 475). Weyl stößt sich daran, daß bei Einstein die eindeutige Uebertragbarkeit der Maßstäbe einfach hingenommen wird. Er will nicht das Axiom der Riemannklasse für natürliche Maßstäbe bestreiten, sondern nur fordern, daß die Geltung dieses Axioms, da es nicht logisch notwendig ist, als »Ausfluß eines Naturgesetzes verstanden werde«. Ich kann dieser Forderung Weyls nur zustimmen; es ist die Bedeutung der Mathematik, daß sie mit dem

Aufdecken allgemeinerer Möglichkeiten die speziellen Tatbestände der Erfahrung als **speziell kennzeichnet** und so die Physik vor Simplizität bewahrt. Freilich gelingt Weyl die Erklärung der eindeutigen Uebertragbarkeit natürlicher Maßstäbe nur sehr unvollkommen [1]). Aber daß Weyl diesen Weg zu gehen versucht, bleibt unabhängig von der empirischen Richtigkeit seiner Theorie ein genialer Vorstoß zur philosophischen Grundlegung der Physik.

Die **philosophische** Bedeutung der Weylschen Entdeckung besteht deshalb darin, daß sie bewiesen hat, daß ein Abschluß des Raumproblems auch mit dem Riemannschen Raumbegriff nicht gegeben ist. Wollte also die Erkenntnistheorie heute die Behauptung der transzendentalen Aesthetik Kants dahin erweitern, daß die Geometrie der Erfahrung auf jeden Fall wenigstens von Riemannscher Struktur sein muß, so wird sie durch die Weylsche Theorie daran zurückgehalten. Denn daß der Weylsche Raum wenigstens für die Wirklichkeit **möglich** ist, läßt sich nicht bestreiten. Man darf nicht einmal glauben, daß mit der Weylschen Theorie nun die höchste Stufe der Allgemeinheit erklommen sei. Einstein hat gezeigt (14), daß man die Weylsche Forderung der Relativität der Größe auch befriedigen kann, ohne von dem Weylschen Meßverfahren Gebrauch zu machen. Danach wurde von Eddington (15) wieder eine Verallgemeinerung entwickelt, von der die Weylsche Raumklasse nur ein Spezialfall ist, und die Eddingtonsche Raumklasse ist wieder als Spezialfall in eine allgemeinere eingegangen, die von Schouten (63) gefunden wurde. Der Vorzug der Schoutenschen Theorie besteht darin, daß hier die Bedingungen angegeben werden, unter welchen die entwickelte Raumklasse die allgemeinste ist; es sind sehr allgemeine Bedingungen, wie Differenzierbarkeit und ähnliches. Aber eine schlechthin allgemeinste Raumklasse gibt es natürlich nicht; und die Geschichte des mathematischen Raumproblems mag der Erkenntnistheorie eine Lehre sein, niemals schlechthin allgemeine Behauptungen aufzustellen. Es gibt keine allgemeinsten Begriffe.

---

1) Seine Erklärung, nach der die eindeutige Uebertragbarkeit durch »Einstellung der Maßstäbe auf den Krümmungsradius der Welt« erfolgt, ist im wesentlichen nur ein andrer sprachlicher Ausdruck für den vorliegenden Tatbestand, keine Zurückführung auf ein allgemeineres Gesetz. Insbesondere hat diese »Einstellung« nichts zu tun mit seiner kongruenten Verpflanzung, so dass diese physikalisch leer bleibt. — An anderer Stelle (70, S. 133) findet sich eine interessante Bemerkung Weyls über die Beziehung des Raumproblems zur Husserlschen Phänomenologie.

V. Mehrere andere Auffassungen.

Wir besprechen in diesem letzten Teil eine Reihe von Arbeiten, die sich nicht in größere Gruppen zusammenfassen lassen.

Es wurde eingangs erwähnt, daß die rein physikalische Diskussion der Theorie nicht Gegenstand der vorliegenden Untersuchung sein sollte. Wir werden daher die Einwände der physikalischen Gegner nur insoweit behandeln, als sie philosophisches Interesse haben. Es sei an dieser Stelle bemerkt, daß nur zwei der bekannteren Physiker, Lenard und Gehrke, Gegner der Theorie sind; einige andere nehmen zu einzelnen Fragen eine abwartende Stellung ein, und die große Mehrheit, insbesondere alle führenden Theoretiker, stehen auf Einsteins Seite.

Gehrke erhebt gegen die Theorie den Einwand, daß sie erkenntnistheoretisch nicht befriedige und in sich widerspruchsvoll sei. Ihr erkenntnistheoretischer Fehler sei nämlich, daß sie zum »physikalischen Solipsismus« führe. »Dieser Standpunkt ist der eines Menschen, welcher in die äußerste Enge getrieben ist, der seine Sache bis aufs letzte verficht und schließlich, um sich zu retten, die Erklärung abgibt: ich habe recht, denn du hast auch recht, weil wir beide verschiedenen Welten angehören und deshalb unsere Aussagen gar nicht miteinander vergleichen können« (17, S. 18). Aus diesem Ausspruch eines »Naturforschers zur Erhaltung reiner Wissenschaft« (vgl. 17) muß man schließen, daß ihm die Lorentztransformation unbekannt ist, denn diese vermittelt ja den »Vergleich der beiden Welten«. Als inneren Widerspruch der Theorie erwähnt Gehrke überall das Uhrenparadoxon. Er behauptet nämlich, daß aus der Relativitätstheorie abzuleiten sei, daß erstens eine fortbewegte und wieder rückwärts bewegte Uhr gegen eine unbewegte Uhr nachgeht und daß zweitens auch diese Uhr gegen die andere nachgeht[1]). Das wäre in der Tat ein Widerspruch, weil es sich um den Vergleich zweier unmittelbar benachbarter Uhren handelt. Nun ist dies eine Frage, deren Prüfung mit dem philosophischen oder physikalischen Standpunkt des einzelnen nichts zu tun hat, denn es handelt sich ja nur darum, ob bei Anerkennung der Einsteinschen Annahmen dieser Widerspruch aus ihnen folgt. Sie kann also durch eine logisch-mathematische Untersuchung entschieden werden. Es stellt sich dabei bekanntlich heraus, daß die

1) Dieses interessante Paradoxon wurde nicht von Gehrke entdeckt; er hat es nur aufgenommen.

zweite Folgerung Gehrkes falsch ist, daß also die Theorie nicht zum Widerspruch führt; im Gegenteil ergibt sich eine schöne Folgerichtigkeit zwischen der speziellen und allgemeinen Theorie. (Vgl. z. B. die elementare Darstellung bei Bloch, 2, S. 71 und 102.) Dieser Sachverhalt ist Gehrke wiederholt von sachverständiger Seite klargelegt worden; z. B. von Einstein (11) und Thirring (67, 68). Trotzdem ist Gehrke bei seiner Behauptung geblieben. Es scheint also keine Möglichkeit zu geben, Gehrkes Auffassung durch logische Schlüsse zu beeinflussen.

Lenard erhebt gegen die Theorie den Einwand, daß sie dem »gesunden Verstand« widerspreche. Nun ist zuzugeben, daß die Theorie gewissen Vorstellungen des Alltagsmenschen widerspricht (wenn auch keineswegs allen, denn der gesunde Verstand lehrt z. B., daß die Sonne sich bewegt, und nicht die Erde); ich kann jedoch darin einen erkenntnistheoretischen Einwand nicht erblicken. Sodann behauptet Lenard ebenfalls, daß die Theorie in sich widerspruchsvoll sei. Zwar in bezug auf das von ihm wiederholt vorgebrachte »Eisenbahnproblem« behauptet er nur, daß die »Theorie keine den einfachen Verstand befriedigende Antwort« (33, S. 16) gibt. Er scheint also jetzt zuzugeben, daß hier innere Widersprüche der Theorie nicht auftreten. (Literatur hierzu: 11, 25, 52.) Daß die Lösung den einfachen Verstand nicht befriedigt, mag zugegeben werden; es kommt dabei ja nur darauf an, was man unter einem »einfachen Verstand« versteht. Dagegen behauptet Lenard, daß die allgemeine Theorie im Widerspruch mit der speziellen steht, weil in ihr Ueberlichtgeschwindigkeiten auftreten (33, S. 17). Diese Frage ist jedoch von relativitätstheoretischer Seite längst aufgeklärt. (Literatur hierzu: 25, 51.)

Geißler hat eine Schrift verfaßt, in der er die Relativitätstheorie gemeinverständlich widerlegen will. Er behauptet, daß die Relativitätstheorie diejenigen Begriffe insgeheim voraussetzt, die sie öffentlich ablehnt. Z. B. sei das so mit der Gleichzeitigkeit (14, S. 28). Bei näherer Untersuchung bemerkt man leicht, daß die Irrtümer alle auf Geißlers Seite liegen; z. B. hat er nicht bemerkt, daß die Relativitätslehre einen Unterschied macht zwischen »Gleichzeitigkeit an verschiedenen Orten« und »Gleichzeitigkeit an demselben Ort«. Nur letzteren Begriff setzt die Relativitätstheorie voraus. In einem zweiten Teil will Geißler dann eine »grundwissenschaftliche Relativität« entwickeln; es ist mir nicht gelungen, mit seinen in 10 überladene Sätze zusammengefaßten Behauptungen einen denkbaren Sinn zu

verbinden. Z. B. habe ich nicht begriffen, was »Kundgebungen des Stoffkraftseins« (19, S. 67) sind.

Als Vertreter der Rehmkeschen Grundwissenschaft hat sich Drexler zur Relativitätsfrage geäußert (7). Seine Ausführungen sind völlig unklar; es gelingt ihm, die einfachsten Behauptungen derart kompliziert zu formulieren, daß er die Trivialität seiner Fehlschlüsse nicht mehr bemerkt. Z. B. definiert er Bewegung als »Ortsverschiedenheit des Dinges in der Einheit aufeinanderfolgender Dingaugenblicke«, und da Ruhe »Ortsgleichheit des Dinges in der Einheit aufeinanderfolgender Dingaugenblicke« bedeutet, so folgert er, daß es eine absolute Bewegung gibt (7, S. 30—32). Ohne Benutzung der tautologischen Definitionen heißt dieser Fehlschluß: weil Ruhe von Bewegung verschieden ist, gibt es eine absolute Bewegung. Aus seinen Definitionen will er ferner folgern, daß z. B. ein Eisenbahnzug sich bewegt und der Bahndamm in Ruhe ist, nicht umgekehrt; »es unterliegt keinem Zweifel, daß eben nur der Zug Ortsverschiedenheit aufweist, der Bahndamm dagegen Ortsgleichheit im Nacheinander« (7, S. 44). D. h. also der Zug bewegt sich, weil er sich bewegt. Mit solchen Einwänden will man Einstein widerlegen! Durch die möglichst komplizierte Aneinanderreihung von Worten entsteht aber noch keine Philosophie. »Wer Bewegung als Ortsveränderung versteht, zugleich aber begreift, daß ein rotierender Körper Ortsgleichheit im Nacheinander aufweist, kann ihm keine Bewegung zuschreiben« (7, S. 53). In der Tat, wer das begreift. Der wird ja vielleicht auch Drexlers Ausführungen über die Gleichzeitigkeit begreifen; mir ist dies nicht gelungen.

Wir wenden uns jetzt wieder besser fundierten Urteilen über die Relativitätstheorie zu. Auf dem Als-Ob-Kongreß in Halle hat u. a. Linke (34) einen längeren Vortrag gehalten, in dem phänomenologische Gesichtspunkte zum Ausdruck kommen, wenn auch Linke seine Phänomenologie gegen Husserl abgrenzt. Linke behandelt vor allem das Zeitproblem. Er wendet sich gegen Kraus' Einwand, daß die Einsteinsche Gleichzeitigkeit logisch widerspruchsvoll sei und weist mit Recht darauf hin, daß Gleichzeitigkeit nach relativistischer Auffassung eben ein relativer Begriff sei, und darum kein logischer Widerspruch entsteht. Dagegen sei diese Gleichzeitigkeit aus einem andern Grunde falsch. Es gibt nach seiner Meinung außer der logischen Gewißheit noch eine Gewißheit der phänomenologischen Erfahrung; diese lehrt, daß die Zeit gleichförmig und homogen und absolut sei. Darum sei die Relativitätstheorie falsch, wenn sie von der Zeit schlechthin

spreche; sie könne nur die Zeitmessung betreffen. Die Linkesche Auffassung unterscheidet sich also von der Kantischen nur dadurch, daß er an Stelle des Kantischen Apriori der reinen Anschauung die phänomenologische Erfahrung setzt. Es erübrigt sich daher ein Eingehen auf die Linkesche Auffassung, denn meine oben gegen die Kantsche Auffassung gerichteten Bemerkungen gelten für die Linkeschen Ausführungen ebenso, wenn man dort die gleiche Vertauschung der Termini vornimmt. Auch die phänomenologische Erfahrung hat nur dann erkenntnistheoretische Bedeutung, wenn sie die empirische Erfahrung erst ermöglicht. Daß dies für die absolute Zeit und den euklidischen Raum nicht gilt, wurde oben gezeigt; die phänomenologische Erfahrung ist also auch nichts als eine primitive Evidenz, die man überwinden kann.

Geiger (18) hat einen Vortrag über Relativitätstheorie veröffentlicht, der sich durch scharfe Beachtung des physikalischen Sinnes der Theorie auszeichnet. Vor allem wendet er sich gegen die positivistische Ausdeutung, nach der die Relativitätstheorie die Subjektivität der Wahrheit behaupte; sie findet die Objektivität nur auf höherer Stufe. »Raum und Zeit waren in der allgemeinen Relativitätstheorie nur relativiert worden, um die Absolutheit des Gesetzes aufrecht zu erhalten, um das Weltgesetz der Bewegung befreien zu können von allen Willkürlichkeiten, allen Zufälligkeiten des Beobachters« (18, S. 21). Er versucht sodann, einen »gemäßigten Apriorismus« zu entwickeln, der mit der Relativitätstheorie vereinbar ist und sich »nicht mehr in Kantischen Bahnen bewegt« (18, S. 31). Er will das Apriori reduzieren auf das Phänomenale, während die Physik Aussagen über das Transphänomenale macht. So ist es eine phänomenale Aussage, daß die Spektralfarben sich stetig in einen Kreis ordnen lassen, dagegen lautet die transphänomenale Aussage, daß sie sich in eine gerade Linie (der Wellenlänge nach) ordnen. Diese beiden dem Wortsinn nach widerspruchsvollen Aussagen stehen de facto nicht im Widerspruch, weil sie sich auf verschiedene Gebiete beziehen. Darum kann das Geigersche Apriori nicht durch die Physik widerlegt werden. Darin muß man Geiger Recht geben, nur behauptet sein Apriori auch nichts mehr über die Wirklichkeit der Physik. Seine Aussage über die Farben gehört in die Psychologie, und seine Lehre vom Apriori behauptet nur, daß die psychologischen Gesetze nicht von den physikalischen bestimmt werden. Es hat deshalb keinen rechten Sinn, daß Geiger noch an dem Wort »Apriori« festhält. Denn mit diesem Wort will die Philosophie einen Zusammenhang des Denkens

mit der physikalischen Realität bezeichnen; aber gerade auf diesen Zusammenhang verzichtet ja Geiger. Sein »gemäßigter Apriorismus« bedeutet deshalb nur eine Umgehung der philosophischen Probleme, welche die Relativitätstheorie aufgeworfen hat. Viel wichtiger sind seine Bemerkungen über die methodische Tendenz der Theorie, in denen gezeigt wird, daß die Theorie als letztes Glied in den Entwicklungsprozeß zur Objektivität der Erkenntnis hineingehört.

v. Kries (29) hat in einem Aufsatz die Frage aufgeworfen, ob das Weltbild der modernen Physik zwingend und eindeutig genannt werden kann, und vertritt die Anschauung, daß diese Forderung für das Weltbild der Relativitätstheorie nicht durchgeführt ist, diese also nur als eine mögliche Erklärungsform unter vielen erscheint. Dieser Standpunkt ist nicht ganz klar. Daß in der Deutung der Wirklichkeit gewisse Willkürlichkeiten bestehen, wird von der Relativitätstheorie selbst gelehrt; aber darum geht die Eindeutigkeit im höheren Sinne nicht verloren. Es darf zur Begründung dieser Ansicht auf Abschnitt III (Cassirer) und IV verwiesen werden.

Hamel (20) wendet sich gegen die philosophische Ausdeutung der Relativitätstheorie. Er ist der Meinung, daß die Physik nicht von der euklidischen Geometrie abgehen darf; alle Abweichungen hat sie als Veränderung der Meßwerkzeuge zu deuten. Er übersieht, daß nicht der geringste Zwang zur Bevorzugung der euklidischen Geometrie besteht. Selbst wenn man — was bestritten wird — der euklidischen Geometrie einen psychologischen Vorzug einräumt, so folgt daraus keine Sonderstellung für das Realitätsproblem. »Veränderung« ist kein absoluter Begriff. Zwar kann die Physik nach Hamels Vorschrift vorgehen (mit einer Einschränkung, vgl. S. 362 Anm.); aber sie kann ebensogut eine nichteuklidische Geometrie zur Grundlage machen und etwa euklidisches Verhalten der Körper als Veränderung deuten. Es ist gerade die große Leistung der relativistischen Philosophie, daß sie den Konventionalismus streng durchgeführt hat, und in den invarianten Zusammenhängen die objektive Erkenntnis sieht. Hamels Standpunkt ist ein Rückfall in den unkritischen Erkenntnisbegriff des Absolutismus.

Zusammenfassung.

Abgesehen von einigen kleineren Arbeiten lassen sich in der Relativitätsliteratur 4 große Richtungen unterscheiden.

1. Die Fiktionisten sehen in den Behauptungen der Relativitätstheorie Fiktionen. Sie stehen damit in Widerspruch zur physi-

kalischen Theorie und zur Erfahrung, denn sie richten ihre Kritik gerade gegen Tatsachenbehauptungen der Theorie. Sie haben auch keine Begründung für ihre Auffassung; denn ob die Tatsachenbehauptungen der Theorie zutreffen oder nicht, ist nicht aus philosophischen Ueberlegungen zu entscheiden, sondern allein aus der Erfahrung.

2. Die auf Mach zurückgehenden Auffassungen widersprechen einander. Anhänger der Theorie ist Petzold, aber auch seine Interpretation der Theorie ist von seiner philosophischen Stellung beeinflußt und teilweise in Widerspruch mit der physikalischen Theorie.

3. Unter den Neukantianern behaupten einige Vertreter, daß der Kantianismus durch die Relativitätstheorie nicht berührt werde; Cassirer dagegen führt eine Aenderung der Kantischen »reinen Anschauung« durch. Damit erst verschwinden die Widersprüche zur physikalischen Theorie. Jedoch erscheint der apodiktische Charakter der transzendentalen Methode erschüttert.

4. Die Relativisten sehen die philosophische Bedeutung der Theorie in der Aenderung gewisser Grundbegriffe der Erkenntnis. Sie bestreiten die Existenz einer reinen Anschauung. Sie bestreiten ferner den apodiktischen Charakter des Apriori und sehen das Kennzeichen der allgemeinen Prinzipien der Erkenntnis nicht in der Notwendigkeit, sondern in der Willkürlichkeit (Konventionalismus). Dagegen lassen sie der Erfahrung die Entscheidung über die zulässigen Kombinationen dieser Prinzipien und halten eine stetige Aenderung dieser Prinzipien für möglich.

Literatur.

Die letzten hinzugefügten Seitenzahlen bezeichnen die Seite des vorliegenden Textes, auf der die betr. Schrift genannt wird.

1. Adler, Friedrich, Ortszeit, Systemzeit, Zonenzeit und das ausgezeichnete Bezugssystem der Elektrodynamik. Wien 1920, Vorwärtsverlag. S. 340.
2. Bloch, W., Einführung in die Relativitätstheorie. (Aus Natur und Geisteswelt, Bd. 618.) Berlin und Leipzig, 2. Aufl., 1920, Teubner. S. 318, 337, 351, 370.

2a. Bollert, Karl, Einsteins Relativitätstheorie und ihre Stellung im System der Gesamterfahrung, Dresden 1921, Steinkopf. S. 318.

3. Born, M., Die Relativitätstheorie Einsteins und ihre physikalischen Grundlagen. 2. Aufl. Springer, Berlin 1920. S. 318.
4. Cassirer, Ernst, Zur Einsteinschen Relativitätstheorie. Bruno Cassirer, Berlin 1921. S. 334, 346.
5. Dingler, Hugo, Die Grundlagen der Physik. Berlin und Leipzig 1919, Vereinig. wiss. Verleger. S. 339.
6. Derselbe, Physik und Hypothese. Ebenda 1921. S. 339.
7. Drexler, Joseph, Grundwissenschaftliches zur Einsteinschen Relativitätstheorie. (Grundwissenschaft. Philosophische Zeitschrift der Johannes-Rehmke-Gesellschaft, II. Bd.) Leipzig 1921. S. 371.
8. Ehrenfest, Paul, Zur Krise der Lichtätherhypothese. Berlin 1913, Springer. S. 352.
9. Einstein, Albert, Ueber die spezielle und die allgemeine Relativitätstheorie. (Sammlung Vieweg, Heft 38.) Braunschweig 1917. S. 318.
10. Derselbe, Ernst Mach. (Physik. Ztschr., 17. Jahrg. 1916, S. 101—104.) S. 330, 353.
11. Derselbe, Dialog über Einwände gegen die Relativitätstheorie. (Die Naturwissenschaften 1918, S. 697.) S. 370.
12. Derselbe, Aether und Relativitätstheorie. Berlin 1920. Springer S. 355.
13. Derselbe, Geometrie und Erfahrung. Berlin 1921. Springer S. 354.
14. Derselbe, Ueber eine naheliegende Ergänzung des Fundamentes der allg. Relativitätstheorie. (Preuß. Akad. Ber. Berlin 1921.) S. 368.
15. Eddington, A. S., A Generalisation of Weyls Theory of the Electromagnetic and Gravitational Fields. (Proc. Royal Soc. A., 99, London 1921, S. 104.) S. 368.
16. Freundlich, Erwin, Die Grundlagen der Einsteinschen Gravitationstheorie. Berlin 1920, Springer S. 318.

17. Gehrke, E., Die Relativitätstheorie eine wissenschaftliche Massensuggestion. Berlin 1920. (Schriften a. d. Verl. d. Arbeitsgemeinsch. deutscher Naturforscher zur Erhaltung reiner Wissenschaft e. V., Heft 1.) S. 369.

18. Geiger, Moritz, Die philosophische Bedeutung der Relativitätstheorie. Halle 1921, Niemeyer. (Vortrag, gehalten im I. Zyklus gemeinverständlicher Einzelvorträge, veranstaltet v. d. Universität München.) S. 372.

19. Geißler, Kurt, Gemeinverständliche Widerlegung des formalen Relativismus. Leipzig 1921. Hillmann, S. 370.

20. Hamel, G., Zur Einsteinschen Gravitationstheorie. (Sitzungsberichte der Berliner Mathematischen Gesellschaft, XIX. Jahrgang.) Göttingen 1921. S. 373.

22. Höpfner, L., Versuch einer Analyse der mathematischen und physikalischen Fiktionen in der Einsteinschen Relativitätstheorie. (Annalen der Philosophie, II. Bd., 3. Heft, S. 466—474.) Leipzig 1921. S. 326.

23. Derselbe, Zur Analyse der philosophischen Ausdrucksform der Einsteinschen Relativitätslehre. Ebenda S. 481—487. S. 327.

24. Kopff, August, Grundzüge der Einsteinschen Relativitätstheorie. Leipzig 1921, Hirzel S. 318.

25. Derselbe, Das Rotationsproblem in der Relativitätstheorie. (Die Naturwissenschaften, Heft 1, 7. Januar 1921, S. 9—15.) Berlin. S. 370.

26. Kraus, Oskar, Fiktion und Hypothese in der Einsteinschen Relativitätstheorie. (Annalen d. Philosophie, II. Bd., 3. Heft.) Leipzig 1921. S. 320.

27. Derselbe, Die Verwechslungen von »Beschreibungsmittel« und »Beschreibungsobjekt« in der Einsteinschen speziellen und allgemeinen Relativitätstheorie. (Kantstudien, Bd. XXVI, Heft 3—4, S. 454—486.) Berlin 1921. S. 323.

28. Derselbe, Die Unmöglichkeit der Einsteinschen Bewegungslehre. (Die Umschau, 12. Nov. 1921, Nr. 46, S. 681—684.) Frankfurt und Leipzig. S. 325.

29. Kries, J. v., Ueber die zwingende und eindeutige Bestimmtheit des physikalischen Weltbildes. (Die Naturwissenschaften, 8. Jahrg., 26. März 1920, S. 237—247.) Berlin. S. 373.

30. Lange, L., Die geschichtliche Entwicklung des Bewegungsbegriffes. Leipzig 1886. S. 329.

31. Laue, M., Das Relativitätsprinzip, Bd. I und II. Braunschweig 1913, Vieweg, S. 318.

32. Derselbe, Die Lorentz-Kontraktion. (Kantstudien, Bd. XXVI, Heft 1—2, S. 91—95.) Berlin 1921. S. 333.

33. Lenard, P., Ueber Relativitätsprinzip, Aether, Gravitation. Leipzig 1920, Hirzel, S. 370.

34. Linke, Paul, Relativitätstheorie und Relativismus. (Annalen d. Philosophie, Bd. II, Heft 3, S. 397—438.) Leipzig 1921. S. 371.

35. Lipsius, Friedrich, Die logischen Grundlagen der speziellen Relativitätstheorie. (Annalen d. Philosophie, Bd. II, Heft 3, S. 439—465.) Leipzig 1921. S. 326.

36. Mach, Ernst, Die Mechanik in ihrer Entwicklung. 8. Aufl. Leipzig 1921, Brockhaus, S. 328, 338.

37. Derselbe, Prinzipien der physikalischen Optik. Leipzig 1921.

38. Pauli, W. (jun.), Relativitätstheorie. Leipzig und Berlin 1921. Sonderdruck aus d. Enzykl. d. math. Wiss. S. 318.

39. Petzold, Joseph, Mechanistische Naturauffassung und Relativitätstheorie. (Annalen d. Philosophie, II, S. 447. Leipzig 1919.) S. 332.
40. Derselbe, Das Verhältnis der Machschen Gedankenwelt zur Relativitätstheorie. (Anhang zu Mach; Die Mechanik in ihrer Entwicklung. 8. Aufl. Leipzig 1921.) S. 338.
41. Derselbe, Das Weltproblem. 3. Aufl. (Wissenschaft und Hypothese, Bd. XIV.) Leipzig und Berlin 1921, Teubner. S. 333.
42. Derselbe, Die Stellung der Relativitätstheorie in der geistigen Entwicklung der Menschheit. Dresden 1921, Sibyllenverlag, S. 333.
43. Derselbe, Die Relativitätstheorie der Physik. (Zeitschrift für positivistische Philosophie, 2. Jahrg., Nr. 1, 1919). Berlin. S. 331.
44. Derselbe, Kausalität und Relativitätstheorie. (Ztschr. f. Phys. 1920, S. 467.) S. 333.
45. Derselbe, Die Relativitätstheorie im erkenntnistheoretischen Zusammenhange des relativistischen Positivismus. (Verh. d. dtsch. Phys. Ges. 1912, XIV, S. 1055.) S. 333.
46. Derselbe, Die Unmöglichkeit mechanischer Modelle zur Veranschaulichung der Relativitätstheorie. (Verh. d. dtsch. Phys. Ges. 1919, S. 495.) S. 337.
47. Reichenbach, Hans, Relativitätstheorie und Erkenntnis apriori. Berlin 1920, Springer. S. 339, 344, 351, 356, 360, 367.
48. Derselbe, Die Einsteinsche Raumlehre. (Umschau 1920, S. 402.) S. 324.
49. Derselbe, Die Einsteinsche Bewegungslehre. (Umschau 1921, S. 501.) S. 322.
50. Derselbe, Entgegnung auf O. Kraus. (Umschau 1921, S. 684.) S. 324.
51. Derselbe, Erwiderung auf Herrn Th. Wulffs Einwände gegen die allgemeine Relativitätstheorie. (Astronomische Nachr. 1921, 19, S. 307.) S. 370.
52. Derselbe, Erwiderung auf H. Dinglers Kritik an der Relativitätstheorie. (Physikal. Ztschr. 22, 1921, S. 379.) S. 340, 370.
53. Derselbe, Bericht über eine Axiomatik der Einsteinschen Raum-Zeit-Lehre. (Physikal. Ztschr. 22, 1921, S. 683.) S. 362.
54. Derselbe, Relativitätstheorie und absolute Transportzeit. (Ztschr. f. Phys. 1922.) S. 341, 364.
56. Ripke-Kühn, Lenore, Kant kontra Einstein. (Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus, VII.) Erfurt 1920, Keyser. S. 342.
57. Schlick, Moritz, Raum und Zeit in der gegenwärtigen Physik. 2. Aufl. Berlin 1919, Springer. S. 318, 357.
58. Derselbe, Kritizistische oder empiristische Deutung der neuen Physik? (Kantstudien, Bd. XXVI, Heft 1—2, S. 96—111.) Berlin 1921. S. 351, 356.
59. Derselbe, Die philosophische Bedeutung des Relativitätsprinzips. (Ztschr. f. Philosophie u. philos. Kritik, Bd. 159, Heft 1, S. 129—175.) Leipzig 1915. S. 330, 343.
60. Derselbe, Anmerkungen zu: Helmholtz, Schriften zur Erkenntnistheorie, Berlin 1921, Springer. S. 358.
61. Derselbe, Allgemeine Erkenntnislehre. Berlin 1918, Springer. S. 358.
62. Schneider, Ilse, Das Raum-Zeitproblem bei Kant und Einstein. Berlin 1921, Springer. S. 342.
63. Schouten, J. A., (Vortrag a. d. Mathematikertag in Jena 1921, mathematische Zeitschr.) S. 368.

64. Sellien, Ewald, Die erkenntnistheoretische Bedeutung der Relativitätstheorie. (Kantstudien, Ergänzungsheft Nr. 48.) Berlin 1919. S. 342.

65. Sommerfeld, A., Die Relativitätstheorie. (Südd. Monatshefte, 18. Jahrg., II. Heft, S. 8—15.) S. 318.

66. Thirring, Hans, Die Idee der Relativitätstheorie. Berlin 1921. Springer S. 368.

67. Derselbe, Ueber das Uhrenparadoxon in der Relativitätstheorie. (Naturwiss. 9, 1921, S. 209.) S. 324, 336, 370.

68. Derselbe, Erwiderung auf E. Gehrke. (Naturwiss. 9, 1921, S. 482.) S. 324, 370.

69. Vaihinger, Hans, Die Philosophie des Als Ob. 2. Aufl. Berlin 1913. S. 319.

70. Weyl, Hermann, Raum, Zeit, Materie. 4. Aufl. Berlin 1921. Springer S. 318, 366, 368.

71. Derselbe, Eine neue Erweiterung der Relativitätstheorie. (Annalen d. Physik, Bd. 59, S. 101—133.) Leipzig 1919. S. 366.

72. Derselbe, Ueber die physikalischen Grundlagen der erweiterten Relativitätstheorie. (Phys. Ztschr. 22, 1921, S. 473.) S. 367.
